El contrato colonial de Chile

Ciencia, racismo y nación

Patricio Lepe-Carrión



Serie Pensamiento decolonial

En los orígenes de la 'nación' chilena, se ocultan una serie de elementos 'raciales' que pueden remontarse a muchos años antes de su establecimiento formal como institución política.

Las ideas de 'raza' y 'racismo, son el eje central sobre el cual el autor intenta analizar dichas retóricas de inferiorización, provenientes tanto de la ciencia, de la política, como de las prácticas culturales de los siglos XVII, XVIII y principalmente del XIX.

Se trata de un trabajo transdiciplinario, que se fundamenta en una revisión crítica de fuentes primarias de la época, y de una extensa literatura secundaria proveniente de la historia de la cultura, de la ciencia, la antropología social y cultural, así como de la filosofía.

No se trata de una obra de historia, ni menos de antropología, solo es un intento por pensar o cartografiar nuestro pasado colonial (y poscolonial), como un ejercicio de conceptualización que nos permita cuestionar aquello que se denomina 'identidad chilena'.












ISBN 978-9942-09-413-1
9 789942 094131

EL CONTRATO COLONIAL DE CHILE

Ciencia, racismo y nación

Comité Científico evaluador de la investigación

Patricio Lepe-Carrión

EL CONTRATO COLONIAL DE CHILE

Ciencia, racismo y nación

Serie Pensamiento decolonial



2016

EL CONTRATO COLONIAL DE CHILE
Ciencia, racismo y nación
Patricio Lepe-Carrión

SERIE PENSAMIENTO DECOLONIAL

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-413-1

Diseño, diagramación e impresión: Ediciones Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, diciembre 2016

Esta investigación fue patrocinada por:
- Departamento de Estudios Pedagógicos, de la Universidad de Chile
- Instituto de Filosofía, de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
- Proyecto Fondecyt de Iniciación Nº 11140804
- Centro de investigaciones y estudios en teoría poscolonial, IECH, UNR, CONICET

ÍNDICE

TABLA DE ILUSTRACIONES

SIGLAS

AA	Akademie-Ausgabe*
Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
Anth Prac.	Antropología Práctica (manuscrito de Mrongovius)
BBeM	Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace [Menschenrasse], (AA 08)
CP	Catecismo de los Patriotas
CPC	Catecismo Político Cristiano, 1810**
HN	Handschriftlicher Nachlass (AA 14-23)
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)
KrV	Kritik der reinen Vernunft***
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
MAM	Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA 08)
MS	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
PG	Physische Geographie (AA 09)
Refl	Reflexiones (AA 14-19)
Sagg. nat.	Saggio sulla storia naturale del Chili. Bolonia, 1782.
Sagg. civ.	Saggio sulla storia civile del Chili. Bolonia, 1787.
Sagg. nat. sec.	Saggio sulla storia naturale del Chili (seconda edizione). Bolonia, 1810.
SF	Der Streit der Fakultäten (AA 07)
SLCh	Sermón en Lengua de Chile. 1621
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (AA08)
ÜGTP	Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (AA 08)
VvRM	Von den verschiedenen Racen der Menschen (AA 02)
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA 08)
ZeF	Zum ewigen Frieden (AA 08)

Notas

* Las siglas que hacen referencia a las obras de Kant, corresponden a las utilizadas por la Kant-Gesellschaft en sus investigaciones. Todas las obras de Kant, a excepción de la Crítica a la Razón Pura (véase, nota ***) serán citadas conforme a la

edición alemana en formato electrónico del Instituto de investigación de la Comunicación y Fonética de la Universidad de Bonn, que se corresponde exactamente con la edición de la Academia (*Akademie-Ausgabe*). También será una excepción el texto *Antropología Práctica* (*Anth. Prac.*) que ha editado Roberto Rodríguez Aramayo, el cual –a la fecha de la preparación de este libro– aún no aparecía en la edición de la Academia que he utilizado; por lo mismo este texto será el único del cual descuidaré su correspondencia en lengua alemana, y que citaré conforme a nuestra nomenclatura, siguiendo la numeración del manuscrito de Mrongovius (se citará también el texto de su traducción). La mayoría de las traducciones son mías, o son adaptaciones de traducciones ya existentes al español, e indicaré oportunamente cada caso; aunque en las adaptaciones sólo mencionaré el nombre del traductor del cual tomé la traducción principal, dando por entendido que puedan existir variaciones al español, que son de mi entera responsabilidad. Todas las adaptaciones han sido cotejadas con el original alemán, el cual ha sido incluido en las notas al pie de cada cita con tal de facilitar al lector una rápida y eficiente consulta.

** Para las citas del manuscrito original del *CPC* (Amor de la Patria [ms.], 1810), me he ayudado de la transcripción hecha por el Portal de Cultura Memoria Chilena (Amor de la Patria, 1810).

*** Sigo fielmente la traducción de Mario Caimi (Kant, 2009), según la paginación de la 2º ed. 'B'.

INTRODUCCIÓN

El Director vestía, como de costumbre, su uniforme de general; es bajo y grueso, pero muy activo y ágil; sus ojos azules, sus cabellos rubios, su tez encendida y sus algo toscas facciones no desmienten su origen irlandés, al par que la pequeñez de sus pies y manos son signos de su procedencia indígena
(Mary Graham).

Hacia finales del siglo XVIII y principios de XIX, se cuenta de un joven chileno que, siendo hijo ilegítimo (algo aborrecible desde la mirada colonial), logra sobreponerse a los embates de la discriminación bajo los auspicios de una aristocracia criolla, que lo empuja arduamente y cuesta arriba en la escala social por medio de la compra de títulos y una prestigiosa educación. ¿Cómo es posible que aquel jovencito, apodado el 'huacho' por los criollos elitistas, y formado en sus años de niñez en hogares humildes junto a mulatos e indígenas, tuviera en sus años de adultez un destacado prestigio político y militar, y una enorme fortuna distribuida en fincas, animales y esclavos?

El único modo de acceso al poder, tanto económico como social, o político y militar, que desde la colonia los europeos instauraron como modelo clasificatorio y de segregación social, consistía en la negación de las manchas (*macula*) de tierra, y en la afirmación testificada de la pureza de sangre.

Lo paradójico de todo esto, es que la identidad[1] chilena se sustenta bajo el paradigma del desprecio hacia la sangre nativa, del aborreci-

1 Sobre cómo entender la 'identidad' (para efectos de la presente investigación), puede consultarse *infra*, nota al pie n° 61.

miento y marginación de lo impuro, lo bárbaro y hasta incluso la 'inferioridad cultural' que significaba el hecho de llevar en las venas alguna mezcla de sangre manchada.

En otras palabras, ¿cómo es que la lucha por el blanqueamiento, o la desesperada búsqueda de un tesoro genealógico oculto en las entrañas de aquellas micro-historias personales, pudieran re-significar la existencia de un sujeto colonial menospreciado, como un sujeto nacional epistémicamente validado, escuchado y ontológicamente respetado y considerado? Éste es un asunto de suyo interesante y digno de analizar: la 'desnaturalización de las castas' –como le llamaba el filósofo Juan Egaña–, o la racialización de las clases bajas, como un proceso que consistía en la construcción de una verdad social, sustentada en un discurso antropológico que, de manera implícita, permitía legitimar la explotación y dominación de un grupo social sobre otro, distinguiendo lo más nítidamente posible entre quiénes constituían el grupo de los bárbaros, y quiénes los civilizados.

Don Bernardo Riquelme[2], llamado así durante los primeros 20 años de edad, sería sometido a este complejo proceso de blanqueamiento, o de desnaturalización. Recordemos, por ejemplo, las gestiones que Don Nicolás de la Cruz (connotado aristócrata chileno, tutor de Bernardo, quien lo albergara en Cádiz desde su salida de Lima en 1794), dada su calidad de hijo ilegítimo, no le fue permitida la compra de una tenencia en el ejército español.[3] Por ello, tuvo que recurrir a la tramita-

---

2 Bernardo O'Higgins Riquelme (nace en Chillán en 1778; y muere en Lima en 1842), fue un político y militar chileno reconocido como una de las figuras históricas más importantes del proceso independentista de Chile; ha sido llamado como el 'libertador de Chile', o 'padre de la patria', por llevar adelante la autonomía económica y jurídica frente al imperio español.

3 En 1796, Nicolás de la Cruz, le escribe a Don Ambrosio lo siguiente: "Si se pudiera arreglar una fe de bautismo, podríamos comprarle una capitanía o una tenencia, de las muchas que se venden. De este modo podría mantenerse sin que usted incurra en mayores gastos" (cit. en Ibañez Vergara, 2001).
Efectivamente, era muy común que los libertadores de América llevaran grados obtenidos en Europa; para su adquisición era una exigencia la certificación de una 'sangre noble'. Véase también el caso de José Miguel Carrera, quien obtuvo el más

ción del envío de su acta de bautismo donde consta que efectivamente era hijo de Don Ambrosio (virrey del Perú).[4] Así, Don Nicolás escribe a su hermana radicada en la ciudad de Talca:

> Me enviarás su fe de bautismo certificada de escribano y comprobada por otros tres [testigos], pues su tío [en realidad su padre Ambrosio] me escribe desde Lima, que lo ponga a servir y le beneficie una tenencia y, en este caso, haría falta dicha fe de bautismo (cit. en Ibañez Vergara, 2001).

El papel que jugó Don Bernardo en la historia independentista de Chile, no pudo llevarse a cabo sin esa legitimidad de su condición criolla de pureza.

Don Bernardo fue un promotor de la igualdad entre las diferentes clases sociales; de hecho, en 1817, bajo su mandato se ordenó abolir por resolución los títulos de nobleza y el uso de los escudos de armas:

> Todo título, dignidad o nobleza hereditaria queda enteramente abolida; a los antedichos condes, marqueses, nobles, o caballeros de tal o tal orden, se prohíbe darles tales títulos, ni ellos podrán admitirlos. Quitarán todo escudo de armas u otro distintivo cualquiera i se considerarán como unos simples ciudadanos (Varas, 1870: 35).

O'Higgins, habría fomentado otro tipo de honor, a partir del mérito, en una clara señal de que, en el fondo, deseaba la disolución de la poderosa élite que en Chile regía gracias a la sangre noble.[5] No en otra

---

alto grado al que podía llegar un criollo en el ejército español, luchando incluso contra los franceses. De Don Bernardo no podríamos decir lo mismo, su complicada condición filial le jugaba en contra.

4 Al final de la Acta de bautismo de Bernardo O'Higgins, después de la firma dice lo siguiente: "Bernardo Higinz [sic], Español". No es de extrañar aquel afán por despojarse de todo rasgo local, y adjudicarse filiaciones europeas. Bernardo conoció sólo ocasionalmente a su padre, sin embargo, hizo lo que pudo por mantener su apellido. ¿amor a la patria? Quizás; pero no se puede negar que la 'patria' estaría sustentada bajo aquel supuesto de negación y marginación de lo hacendado y originario. Patria y Matria, fueron desde un inicio, dos conceptos incompatibles.

5 Salazar y Pinto, señalan que "el término [élite] se emplea indistintamente como sinónimo de 'aristocracia', 'burguesía', 'oligarquía', 'patriciado', 'grandes familias', 'autoridades', 'personajes políticos', familias más importantes', 'altos grupos sociales', 'familias influyentes', 'grupos dirigentes', 'sectores sociales elevados' o 'fronda

cosa consistía la Legión al Mérito, por ejemplo. En la misma resolución que acabo de señalar, donde se prohíbe la 'nobleza de sangre', agrega al final que: "El Estado no reconoce más dignidad, ni más honores que los concedidos por los Gobiernos de América" (Varas, 1870: 35); es decir, el Estado se hará partícipe de un nuevo modo de distinción muy particular, que tiene su asentamiento en un tipo de honor menos exigente que lo sanguíneo, y por tanto, más popular, que denominamos acá como 'nobleza de privilegios'; y claramente, será parte de un estrategia (borbónica) de movilidad social que, desde luego, ponía en un serio cuestionamiento los honores adquiridos por herencia.

Sin embargo, son reflexiones tardías del prócer, que incluso, contradicen las artimañas a las que tuvo que recurrir años antes para la adquisición de sus propios lugares de privilegio. Me pregunto, ¿qué otra razón si no es la de la colonialidad del poder (que desarrollaré a lo largo de este libro), la que podría explicar de algún modo esa contradicción interna del joven O'Higgins, que niega en 1817 aquello que a él mismo España le negó por ser un 'hijo ilegítimo'? No podríamos afirmar que si O'Higgins hubiera sido un hijo legítimo, habría impulsado o no dichos decretos y estrategias de anti-nobleza; es decir, su posición contraria frente a las élites locales fuese un producto de su condición de 'huacho'. Pero, de lo que sí podemos estar seguros, es que el lugar o lugares de privilegio que pudo tener en distintas circunstancias, sólo fue posible

---

aristocrática'" (Salazar y Pinto, 1999: 32). Sin embargo, nos dicen los autores, es muy difícil hablar de una aristocracia propiamente tal en la historia de Chile; es preferible hablar de una 'debilidad aristocratizante', o de un deseo de vivir como aristócrata que era permanentemente exhibido o escenificado en los espacios públicos: "[...] una oligarquía con rasgos burgueses y mercantiles, por una parte, con un pasado latifundista y terrateniente al que no quería renunciar, por otra, y en suma con un modo de ser algo paradojal, que oscilaba entre los valores burgueses del trabajo, la sobriedad y los buenos negocios, y una tendencia o debilidad por los modos de ser aristocráticos, ostentadores y europeizantes" (Salazar y Pinto, 1999) (Sobre los modos de ser europeizantes de la élite chilena, véase lo que señalo respecto al *habitus* criollo, *infra*, nota al pie n° 176). A lo largo de este libro iré perfilando implícitamente el concepto de 'élite' conforme a un patrón antropológico (racial) de superioridad. Véase también, *infra*, notas al pie 369, 456.

gracias al uso que hizo nuestro prócer de aquellas prácticas o reverberaciones poscoloniales de la antiquísima 'limpieza de sangre'[6].

Lo que pretendo decir en esta presentación, es que el rol de Libertador de Chile, o de lo que el tiempo ha dado en llamar Padre de la Patria, no pudo –bajo ningún punto de vista– llevarse a cabo por un indígena, un mestizo o, en último caso, muy difícilmente por algún mulato[7]. Sólo era posible construir los cimientos de nuestra Nación so-

---

6 Todo este asunto del apellido en O'Higgins, y su posible (aunque muy probable) trámite de legitimación para la obtención de los títulos nobiliarios de su padre, pude consultarse: (Ibañez Vergara, 2010). Allí se podrá seguir con mucho detalle este aspecto de la vida del prócer, y se podrá encontrar pruebas suficientes sobre la preocupación que tenía O'Higgins por dichas condecoraciones nobiliarias.

7 Menos suerte tuvo el mulato José Romero, quien a diferencia de O'Higgins, su madre era una esclava, y no una criolla de ascendencia vasca. El color de Romero era demasiado evidente como para 'pasar por' europeo, como sí pudo hacerlo el joven Bernardo. La vida de José Romero, a diferencia del chillanejo, es casi desconocida por la historiografía tradicional. Conocido como el Padre del Pueblo, José Romero fue un mulato afro-descendiente alistado en 1807 en el Regimiento de Infantes de Pardos (cuerpo semi-militarizado para gente de color) cuando tenía apenas 13 años de edad. Hizo frente a las dificultades que significaba ser hijo de una esclava negra, y logra (con ayuda de su padre aristócrata) ingresar a las fuerzas militares conjuntamente con mestizos y criollos en la Guerra de Independencia. A partir de ahí, sigue una carrera como buen subordinado, destacando como tal, aunque sin lograr optar a una vida de privilegios como la que tuvo O'Higgins.

Una de las últimas intervención en el campo de guerra de la que se tiene noticia, habría sido durante la defensa de la Toma de la ciudad de Talca (4 de Marzo de 1814), cuando pelea con una pequeña guarnición en la plaza bajo las órdenes del coronel español Carlos Spano y el teniente coronel Marcos Gamero. A partir de entonces, Romero tendrá otras funciones, como guardia del Director Supremo, o como encargado de reclutar esclavos negros para lo que sería el Regimiento de Ingenuos de la Patria (véase *infra*, nota al pie n° 449).

Tuvo otra intervención en Rancagua, donde con la derrota de los patriotas éste fue tomado prisionero, pero durante la llamada Reconquista, algunos comerciantes españoles que lo conocían intervinieron para liberarlo. Luego de la batalla de Chacabuco, Romero vuelve al ejército con el grado de Teniente segundo, ascendiendo a Teniente primero en la víspera de la batalla de Maipú. Y recién en 1830 es designado capitán de un batallón, y reconocido con el grado de Sargento Mayor. Obtuvo una serie de reconocimientos como subalterno por su activa participación en la Guerra de Independencia: fue condecorado por el gobierno con la medalla de Maipú, el parche de Rancagua, un cintillo por el combate de Curapalihue; y es

bre la base de dicha estratificación social, y a los modos de producción y reproducción del poder, sustentados en lo que aquí he denominado como racialización de las clases bajas o, siguiendo a Egaña, como desnaturalización de las castas.

Es en este contexto que para Hegel (contemporáneo a O'Higgins y los libertadores de América), influenciado –sin lugar a dudas–, por el espíritu eurocéntrico de su época y por la herencia irrefutable de científicos tan destacados como Buffon o Corneille de Pauw, la independencia de América es una idea que emerge exclusivamente desde inteligencias europeas como una contribución al desarrollo de la historia universal:

> Los únicos habitantes de América del Sur y de México que tienen el sentimiento de Independencia son los Criollos, que son descendientes de una mezcla entre nativos y ancestros españoles y portugueses. Sólo ellos han alcanzado un mayor grado de autoconciencia, y de sentir el impulso hacia la autonomía e independencia, Son ellos quienes han marcado la pauta de sus países. Pero, al parecer, muy pocas tribus nativas comparten esta actitud (Hegel, 1980: 164)[8].

designado en 1832 en el cargo de Oficial de Sala de la Cámara de Diputados, que ocupará hasta su muerte (cfr. Feliú Cruz, 1973: 117-160).

8 Es bien sabido que Hegel no se desprende del etnocentrismo (y a veces racismo) que le antecede en la historia de la filosofía moderna. Para Hegel, Europa (y en especial Alemania e Inglaterra) es el centro de la nueva historia universal, desde donde América se visualiza como inferior tanto cultural (un nuevo concepto de humanidad) como geográficamente (plantas, animales, etc.). Con Hegel se consolidará una visión de la historia que atravesará hasta incluso el siglo XXI: Oriente es el pasado, y el Occidente europeo es el presente que desarrolla la Razón de la humanidad. Asia, constituye una etapa inferior de este movimiento del Espíritu Universal de Oriente a Occidente, mientras que África y América casi no forman parte de dicho proceso evolutivo. América es descrita como el futuro de Europa, sólo merecedora de una existencia digna en la medida que sea civilizada por Europa; es una tierra en potencia, pero jamás en acto: "Chile y Perú […] no tienen cultura propia" (Hegel, 1980: 157), y si llegaron a tener algún tipo de cultura, esta habría sido tan rudimentaria que, fue destruida inmediatamente en su contacto con la superioridad cultural de los europeos; de ahí también que, para Hegel, todo cuanto suceda en América tiene –en última instancia–, su origen en Europa (cfr. Hegel, 1980: 163, 165). En 1928, Ortega y Gasset, describía como vergonzoso el hecho de que la *Filosofía de la Historia* de Hegel no se encontrara traducida ni al francés ni al castellano; mientras que, al mismo tiempo, las más engreídas expresiones

Evidentemente, Hegel ha naturalizado la condición de europeo, como el centro de referencia necesario para la comprensión de otras culturas. La exclusividad europea en la liberación de los pueblos americanos, o del pensamiento revolucionario que dio origen a una determinada identidad o identidades de la Nación, se debe que durante siglos se vino construyendo un imaginario de clasificación racial que, asentado en Chile (y otros países de América) por la oscuridad etnocéntrica del pensamiento ilustrado de los siglos XVII y XVIII, se reproducirá y perpetuará durante el siglo XIX, por medio de estrategias institucionales de filiación (como en el *jura sanguinis* del derecho romano, o la 'sangre real') como la limpieza de sangre en el matrimonio (Real Pragmática), los Mayorazgos, los títulos de nobleza (por privilegio), etc.

Si en la conquista y la colonia fueron los nativos principalmente –remedando las palabras de Fanon– los desterrados y condenados en su propia tierra, durante los años previos y posteriores a nuestra independencia serán los mestizos; ya que son ellos quienes, por un lado, no serán escuchados, y por otro, no serán reconocidos como iguales en dignidad; es decir, que la Independencia de Chile, no vino sino a determinar objetivamente la nueva administración de la diferencia epistémica y ontológica que la colonia nos heredó. Existe un desplazamiento de significados, un comportamiento mimético ("casi lo mismo pero no exactamente", al decir de Homi Babha)[9], que el sistema-mundo moderno/colonial va elaborando a partir de un centro hacia una periferia, de manera gradual, un concepto de civilización y de barbarie respectiva-

etnocéntricas y representantes de la superioridad que Europa se arrogaba durante los siglos XVIII y XIX, respecto a nuestro continente le parecían nada más que "limitaciones que todo saber empírico padece" (cfr. Ortega y Gasset, 1998). Algo muy parecido ocurrirá también con los estudiosos de la obra kantiana que, como se verá (*infra*), preferirán catalogar sus expresiones más racistas, como marginales a su obra en general, o como meros prejuicios propios de su época que nada tienen que ver con su filosofía crítica. Sobre Hegel, su visión de América (y de África), y algunas críticas desde una perspectiva intercultural, puede consultarse: (Picón Salas, 1962; Arciniegas, 1990; Dussel, 1992; Coronil, 1996; Bernasconi, 2001a; Pérez Zavala, 2005; Viaña, 2008; Buck-Morss, 2013).

9 (Cfr. Bhabha, 2002: 111-120).

mente. Los constructores de los discursos criollos que forjaron nuestra independencia (algunos de ellos anónimos), y junto con ello, nuestra/s identidad/es nacional/es, no advirtieron de las suposiciones eurocéntricas y racistas que conformaban los mecanismos e instituciones legitimadoras del poder. Herederos todos, de un pensamiento filosófico ilustrado francés, inglés y alemán, y de las ideas revolucionarias que estuvieran asentadas en los conflictos de América del Norte y Francia, liberaron a Chile de las opresoras influencias europeas, pero no así de un determinado tipo de poder que permeaba nuestra cultura desde el lado más oscuro de aquello que denominamos Modernidad e Ilustración: la Colonialidad del poder.

Así como el indio y el mestizo no encontraron filiación ni estatutos que pudieran sublimar su fatal e involuntaria impureza de sangre, es como se explica la total ausencia de indígenas al poder político-militar de la independencia de Chile, o más bien, de la ausencia de figuras ancestrales del pueblo mapuche, por ejemplo, en la historia de los Padres de la Patria. La liberación de Chile del yugo de España, sólo será posible gracias a un alquímico proceso de purificación de la sangre o de un blanquimiento por medio de la nobleza; serán los blancos criollos quienes llevarán adelante el proceso de Independencia; los indígenas sólo se convertirán en parte de un relato mítico o épico sobre lo nacional; mientras que los mestizos que, digámoslo bien, constituyeron la esencia cuantitativa y cualitativa de las 'clases bajas' emergentes de finales siglo XVIII o 'plebe' chilena, fueron –al fin y al cabo–, los nuevos condenados de la tierra (*Les Damnés de la Terre*) (Fanon, 1963).



Ilustración 1
"Capitán General Bernardo O'Higgins" – José Gil de Castro[10]



---

10 Esta obra de 1821, en óleo de José Gil de Castro, recuerda las palabras de Lady Mary Callcott (Mary Graham) que he utilizado en el epígrafe. La escritora británica, dedicaba esas palabras en su diario (Graham, 2009), cuando en su viaje a Chile tuvo contacto personal con Bernardo O'Higgins (el diario fue publicado originalmente en inglés en 1824; y en su primera traducción al español en 1902). Según los naturalistas de ese entonces, la pérdida de estatura era una señal inequívoca de 'degeneración' –según Buffon– de cualquier variedad humana; por otro lado, el mismo Kant, dice que la 'pequeñez' (*Kleine Statur*) se relaciona de alguna forma con el calor de las zonas meridionales del planeta (PG AA 09, 312), donde se encuentran las 'razas' menos favorecidas.

Parte I
COLONIALIDAD DEL PODER EN EL REINO DE CHILE

Capítulo I

CIVILIZACIÓN Y BARBARIE: LA 'DIFERENCIA COLONIAL'[1]

Locus relegendus est ex Math. Docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti (Francisco de Vitoria, 1923: 2)[2].

Cartografía conceptual de la dicotomía

Genealogía[3] de la 'barbarie', como ausencia de la razón deliberativa

La idea de civilizar la barbarie, de integrar a las comunidades incivilizadas al proyecto de la Modernidad, es un concepto que atraviesa casi

1 Una versión de este capítulo fue publicada en: (Lepe-Carrión, 2012b).

2 Con esta cita comienza la primera parte de sus Relecciones de Indios. Me ha parecido interesante colocarla como epígrafe del primer capítulo, dado que representa de manera gráfica el 'tutelaje' al que se suponía debía someterse a los pueblos nativos. Tutelaje muy similar al que promoverá –como mostraré más adelante– el movimiento ilustrado durante el siglo XVIII y XIX.

3 Aclarar que no se trata de ninguna propuesta metodológica específica, sino, a un rastreo o seguimiento filosófico e histórico del concepto y de las condiciones vitales que lo hicieron posible. Una genealogía, en su sentido más lato, debiera hacer referencia a una búsqueda de las emergencias de nuestras formas de pensar, de vivir y de concebir el mundo (*Weltanschaungen*). De este modo, dicha perspectiva genealógica de la historia, se remite a nuestros modos de habitar el mundo, a nuestros hábitos, o nuestros regímenes de prácticas; o como lo dirá Foucault, a nuestras instituciones, verdades y discursos. De ahí que indagaré, por ejemplo, en la esclavitud como institución, y del racismo y la idea de raza como verdades legitimadas por discursos políticos y sociales que, desde la colonia y luego en la independencia, van a producir y reproducir prácticas de marginación, de exclusión, etc.; esto, como una forma de entender al sujeto colonial o nacional, como un sujeto que es siempre elaborado por determinadas técnicas de producción, significación, o dominación.

toda la historia de América[4], y que desde la conquista hasta la república se ha venido instalando como una columna vertebral en las múltiples estrategias de poder que pretenden clasificar y definir los cánones de lo racional, de lo cultural o de lo identitario[5] (hasta incluso la actualidad)[6]. Idea etnocéntrica, sin duda, propia de comunidades "aquejadas de un localismo estrecho, ignorante y a menudo feroz" (Fernández Retamar, 1989: 292), y que Europa acuña en su seno del pensamiento invasivo y conquistador (*ego conquiro*), sólo a partir de su auto-conformación moderna como 'centro' de la historia universal, esto es, sólo a finales del siglo XV; hasta entonces, Europa sólo era una periferia del mundo árabe (cfr. Dussel, 2000).

Sin embargo, y a pesar del eurocentrismo, la dicotomía civilización/barbarie no surge de manera exclusiva en América durante la conquista, sino que se trata de una idea mucho más antigua.

Ya los griegos hacían uso de la expresión 'bárbaro' (*βάρβαροι*), para referirse principalmente a la 'distinción cultural' (no sanguínea) que acontecía entre ellos y los extranjeros (o al interior mismo de la nación en algunos casos), a los que no eran 'helenos' (*Έλληνες*): a la esca-

---

4 Es bien conocida la influencia que tuvo –por ejemplo– el argentino Domingo Faustino Sarmiento, que en 1845 publicara *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, una de las obras más influyentes en los procesos de modernización en América Latina.

5 Para Carlos J. Alonso, la dicotomía civilización y barbarie acarrea en su seno una serie de conceptos más que vienen a enriquecer su significado: "naturaleza vs. cultura, lo autóctono vs. lo foráneo, tradición vs. Modernidad, parálisis temporal vs. devenir histórico" (Alonso, 1989).

6 Es muy interesante el debate que durante las últimas décadas se ha llevado a cabo en América Latina respecto al concepto de post-desarrollo. El colombiano Arturo Escobar (cfr. 2007), uno de sus grandes exponentes, sugiere que la idea de desarrollo que ha sido promovida por los países occidentales no es más que una construcción histórico-discursiva e institucionalizada, como estrategia/herramienta de control económico de las realidades físicas y sociales de Asia, África y América Latina. Para Escobar, esta idea de desarrollo ha posibilitado al mismo tiempo la invención de conceptos derivados, como 'primer mundo', 'tercer mundo', 'subdesarrollo', 'pobreza', etc. que vienen a satisfacer las necesidades de monopolio y hegemonía económica (y por ende, cultural) de unos pocos países sobre otros.

sa vida ciudadana (ya sea por su rezago, o por su carácter rudimentario), de un ágora, de la vida gimnástica, de la *paideia*, o de la participación en los agones[7] (cfr. Fernández Retamar, 1989: 293).

Una de las más antiguas referencias al concepto de 'barbarie', se puede encontrar en la Ilíada (II.867), donde Homero emplea el vocablo *βαρβαρόφωνος*, para referirse a aquellos que "hablan una lengua extranjera" o que "hablan extraña y rudamente", "balbuceante". Sin embargo, no se encuentra en la Ilíada el concepto *βάρβαροι*, sino sólo el vocablo *βαρβαρόφωνος*, con el cual se designa muy específicamente a los carios, y jamás a otras razas que en ese entonces bordeaban la cultura helena (cfr. Chantraine, 1968).

Existen muchos matices en la forma en que los griegos miraban a sus extranjeros, pero merece llamar la atención sobre una especial relación con los pueblos persas, a quienes luego de la victoria sobre ellos, consideraron de una extrañeza tal, que su barbarie los convertía 'por naturaleza' en seres capacitados solamente para la esclavitud[8]; idea retomada de una manera muy singular por Aristóteles, y que, como se verá más adelante, tendría una enorme relevancia en las primeras reflexiones hispano-lusitanas en torno a los indios de América[9] (cfr. Fernández Retamar, 1989: 294; Frey, 1996).

---

7 Los *agones* eran enfrentamientos o duelos públicos en que dos personas competían para demostrar su patriotismo, su valor, y destrezas físicas e intelectuales. El *agón* era el contexto en que se reúnen de manera equitativa las fuerzas en conflicto; de ahí que el ágora se convierta en la realización material (espacio-temporal) y más elevada de dicho encuentro y, por lo mismo, la materialización de la *polis* como único fundamento posible de la existencia humana. De ahí también, que para Aristóteles sea el criterio político fundamental que diferencia y determina al bárbaro como esclavo: la incapacidad de crear comunidades libres e iguales. Fue su influencia en la formación de Alejandro que, éste llevara un programa político de sometimiento del mundo persa, ya que, para Aristóteles, éstos poseían una estructura política despótica muy atrasada en comparación a la *polis* griega.

8 Sobre la esclavitud en la antigüedad griega: (Finley, 1982; Wiedemann, 1989); puede consultarse también la que fuera tesis de grado del destacado profesor helenista chileno Miguel Castillo Didier (Castillo Didier, 1962).

9 Sobre la lectura de Aristóteles en las controversias de la conquista de América, véase *infra*, p. 37ss.

Aristóteles: 'deliberación' y esclavitud natural

Aristóteles trata el tema de la esclavitud principalmente en el primer libro de su obra la Política; y durante muchos años (no sólo durante la Conquista) habría sido fuente de consulta permanente y casi obligada entre quienes, han intentado justificar, de algún modo, la 'esclavitud natural'.[10]

Sin pretender simplificar el asunto, que es bastante complejo y merecería un estudio aparte, es necesario comprender que para Aristóteles la *polis* es constituida por 'naturaleza' (*φύσει*),[11] y que del mismo modo –por naturaleza–, el hombre se hacía un (*πολιτικόν ζώον*) animal social, animal cívico, animal político o, más bien, un 'nacido para ser ciudadano', perteneciente a la polis:

> Es evidente que la ciudad es una institución natural, y que el hombre es un animal hecho por naturaleza para vivir en una ciudad, y el hombre que por su naturaleza y no por azar no vive en una ciudad, o es un ser inferior o es más que un hombre (Aristóteles, 2005: 1253a)[12].

Los animales tienen voz (*φωνέ*), de manera instintiva o irreflexiva, con la cual pueden llegar a comunicar sus dolores y placeres; pero el ser humano, tiene la capacidad de distinguir entre lo justo e injusto, tiene palabra/razón (*λόγος*) con la cual expresar lo que le es bueno y malo (beneficioso o no), tanto a nivel personal como en un nivel comunitario; de ahí que sea éste, el indicado para forjar y habitar en la polis:

> […] esto puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar (Aristóteles, 1970: 1170b).

Sólo el hombre tiene 'razón', los que carecen de ella son bestias. Es decir, al bárbaro, aunque carezca de cierta parte de racionalidad, no le ha

---

10 Sobre Aristóteles y la esclavitud, véase (Lindsay, 1994; Gransey, 1996; Bentley, 1999; Cambiano, 2000; Harvey, 2001; Ward, 2002; Heath, 2008; Winthrop, 2008).

11 Sobre el concepto de *naturaleza* en Aristóteles en su sentido estrictamente político, remito al lector al artículo de Lucas Soares (2002).

12 El argumento seguido en los párrafos referentes a Aristóteles que siguen a continuación, ha seguido muy de cerca el planteamiento de Ángel Muñoz García (2007).

sido despojada del todo. La diferencia radical que pareciera haber entre el animal y el esclavo,[13] es que éste último tiene al menos lo suficiente como para entender las órdenes de su amo; es decir, es capaz de percibir instrucciones sin necesariamente poseer *logos* (deliberativo). El bárbaro no piensa, simplemente ejecuta; tan sólo tiene una palabra vacía, un grito sin sentido, o un mero balbuceo que se resiste a ser comprendido. Por lo tanto, es incapaz de habitar la polis, de no ser que habite como esclavo, como cuerpo, como instrumento de dominación al servicio de los amos:

> [...] también el que manda por naturaleza y el que obedece se unen para seguridad suya, pues quien gracias a su inteligencia es capaz de prever, manda y es amo por naturaleza, mientras que aquel capaz de realizar duras tareas con su cuerpo, obedece y es esclavo por naturaleza (Aristóteles, 2005: 1252a).

Al parecer, todo no-griego –en Aristóteles–, en tanto extranjero por nacimiento, y desconocedor de la lengua griega, será un esclavo: "porque ser esclavo y ser bárbaro es lo mismo por naturaleza" (Aristóteles, 2005: 1252b).[14]

Si el animal, como también lo será el esclavo, es capaz únicamente de una vida de sensación, de apetitos, superpuesta a una vida vegetativa; para el hombre o la comunidad (los amos), será una vida de la razón o

---

13 Achille Mbembe, dice que "toda la epistemología del colonialismo descansa sobre una ecuación simple: no existe la mínima diferencia entre el principio indígena y el principio animal. Y eso justifica la domesticación del colonizado". Debo esta cita y su traducción al profesor Luis Martínez Andrade (2011).

14 Tengo serias dudas frente a esta afirmación que, por lo demás, es muy común en las interpretaciones consultadas. Julie Ward, prefiere hablar de una dicotomía aristotélica planteada en términos de etnia-polis, y no de bárbaros-griegos: "Aristotle employs the standard opposition between Greek and 'barbarian' in his political work, but finds more use for a contrast I take to be of his own devising, that between ethnos and polis" (Ward, 2002). Ward, piensa que la distinción griego-bárbaro en Aristóteles, y su consecuente enlace con la esclavitud, no deja de ser una relación un tanto ambigua, en tanto que la 'esclavitud por naturaleza' no implicaría necesariamente una condición de 'barbarie', o viceversa. Hay una serie de citas que Ward entresaca desde la Política, donde se muestra dicha ambigüedad en el uso del vocablo 'bárbaro' que, no siempre está vinculado con la esclavitud.

de la acción moral, que está superpuesta tanto a la vida vegetativa como a la vida animal misma. Hay en el hombre una inclinación natural a la politicidad de la que carecen los esclavos. Inclinación sustentada en el *logos*, pero en tanto capacidad deliberativa (βουλευτικός); es decir, en la capacidad de decisión, de acuerdo, de resolución; facultad imprescindible para gobernarse a sí mismo y a los demás:

> Es distinto el mando que ejerce el libre sobre el esclavo, el varón sobre la mujer y el hombre sobre el niño [...] Y todos poseen las diversas partes del alma, pero de distinta manera: el esclavo carece totalmente de la facultad deliberativa, la mujer en cambio la posee, pero sin autoridad, y el niño la tiene, pero imperfecta (Aristóteles, 2005: 1260a).

Es muy curiosa e interesante esta relación que hace Aristóteles entre la incapacidad deliberativa, o de aquella necesidad que tienen de dejarse gobernar por otros, tanto los esclavos como los niños. Idea que será ampliamente desarrollada por Kant en su texto ¿Qué es la Ilustración?, y que permeará casi todo el movimiento ilustrado en América durante los siglos XVIII y XIX[15].

La barbarie, diferencia y construcción del Otro

Los bárbaros, no sólo serán los helenos o no-griegos que habitaban las vecindades de la polis; lo serán de igual modo quienes desconozcan el latín como lengua oficial durante el Imperio Romano o, más bien, quienes habiten fuera de los límites de Roma; es decir, no se es bárbaro por desconocer la lengua latina, sino, por no habitar los perímetros de su habla cotidiana, por estar fuera del orden legal romano; el *logos* se convierte así en la ley, en el derecho.

Serán bárbaros también los infieles y paganos durante el Medioevo, que no abrazan la fe cristiana, considerados como inferiores, y que

15 Desarrollaré un poco más esta idea de 'incapacidad' de pensar por sí mismo, en el capítulo VIII, donde haré una relación entre el texto kantiano con algunos textos independentistas (véase *infra*, p. 273ss.). Veremos que la manera de referirse a la 'plebe' es siempre como a 'niños' o 'jóvenes', y que la 'ignorancia' (en tanto enemiga de la razón), es señalada como equivalente a una condición de esclavitud.

a partir de Agustín de Hipona, quien llamaba bárbaros a los visigodos, no sólo se les atribuirá en su momento este epíteto a los germanos, anglos, sajones, lombardos, normandos, magiares, etc., sino que, una vez convertidos todos estos al cristianismo, los bárbaros pasaron a ser los árabes, beréberes, mongoles, los turcos, etc. Durante la baja Edad Media, Tomas de Aquino hará una distinción que tendrá una considerable repercusión en los debates posteriores respecto a los indios de América. El teólogo católico va a dividir a los infieles en dos grupos: a) aquellos que conociendo la existencia de la revelación se niegan a aceptarla, 'ignorancia vencible'; b) aquellos otros que, nunca han conocido o han tenido contacto con la fe cristiana, 'ignorancia invencible'. Evidentemente, para el teólogo, sólo a los infieles del primer grupo podía juzgárseles como culpables (cfr. Matsumori, 2004: 143-145). Esta división, será trascendental, puesto que aportará los materiales necesarios para que Bartolomé de Las Casas –como tendremos la oportunidad de comentar–, elabore una definición en torno a la 'barbarie' que no queda reducida a un asunto meramente ontológico.

Por otro lado, el concepto de civilización (*civilisation* francesa, o *civilization* inglesa) que surge muy posteriormente en el siglo XVIII, tendrá igualmente sus antecedentes muy remotos y en aspectos muy puntuales, en la *politeia* griega, la *civitas* (no *urbanitas*) latina, o la *civiltá* italiana, en tanto negación sistemática de aquella diversidad cultural ajena a las costumbres y valores propios[16] de la marginación permanente (hacia lo bárbaro, o lo salvaje[17]) de todo aquello que no se adecúa a la

---

16 Corresponde hacer una distinción. La *polis* griega es la ciudad no tanto en sentido territorial o geográfico, sino más bien como asociación de individuos que comparten un conjunto de derechos y deberes. De ahí que sea necesario distinguir entre la *civitas* latina, que equivale a la *polis* griega, de la *urbs* que designa las calles, edificios, etc. Por consecuencia, civilización, estrictamente hablando, se diferenciará de una urbanización, el civismo de un urbanismo. Ser ciudadano, tanto en Grecia como en Roma, es una cualidad participativa de la que no todos los habitantes de la 'urbe' podían gozar. Para integrar la *polis*, o la *civitas*, no basta con habitar esa urbe, se requería además, de una constante visibilidad *en* lo público.

17 La distinción entre ambos conceptos será responsabilidad de los filósofos ilustrados. Durante la conquista, ambos se emplearon indistintamente (Matsumori, 2004).

norma bajo la cual se vive (norma humana)[18] (cfr. Fernández Retamar, 1989). La 'civilización-bien' (en continua ascensión y perpetuo mejoramiento) se opone de manera radical a la 'barbarie-mal'; es decir, de un lado están los elegidos, y del otro extremo, los condenados[19]. Esta forma de entender el concepto de civilización (y su directa oposición al de barbarie), está muy lejos de ser una interpretación objetiva y etnográfica. De hecho, Alfredo Nicéforo (1959) realiza un exhaustivo análisis del concepto bajo tres categorías: optimista, pesimista y etnográfica. Evidentemente, aquí he hecho alusión a la primera de ellas, indicando que en ella es donde la Modernidad en tanto civilización, adquiere esa ilusa pretensión de progreso (capitalismo) o acumulación sin fin como principio básico de la organización social[20].

---

18 Sobre la imagen que Europa se va formando de América y sus habitantes, puede consultarse: (Amodio, 1993; Jáuregui, 2008). Hay también un par de textos de Roger Bartra que muestran cómo la imaginación del hombre occidental no ha dejado nunca de inventar al salvaje, o al bárbaro (Bartra, 1992, 1997).

19 Por 'condenados' (*dammes*), hago una alusión muy directa a la crítica que hacía el filósofo martiniqueño Franz Fanon a los sistemas y valores de subyugación, en la construcción de la barbarie: "[…] la historia del hombre condenado por los hombres" (Fanon, 1965).

20 Por Modernidad entenderé no tanto el fenómeno histórico que desde el Renacimiento podría extenderse (incluso) hasta la actualidad; más bien, me referiré al proyecto de Modernidad que involucra una serie de transformaciones en las relaciones sociales con la conformación de un sistema mundial. Las dos características fundamentales que atribuyo a este proyecto, tienen que ver con lo siguiente: Primero, una pretensión constante de innovación respecto a las formas tradicionales de la sociedad (históricamente representada en lo medieval). Y segundo, una exaltación de la autonomía del individuo, o de su emancipación. Ambas características confluyen en un proyecto sumamente contradictorio, donde la innovación venía de la mano con clasificaciones precarias de la humanidad, o donde la emancipación convivía con la explotación y esclavitud (cfr. Ramaglia, 2008).
Para profundizar en el concepto de Modernidad que subyace en este trabajo, puede consultarse: (Dussel, 1992; Castro-Gómez, 1996, 1998; Dussel, 2000; Lander, 2000; Dussel, 2001; Mignolo, 2003; Schlosberg, 2004; Escobar, 2005, 2007). Y más específicamente, sobre la Modernidad como discursos múltiples de producción y enunciación, puede consultarse la muy interesante y poco conocida obra de Aníbal Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (1988).

En este contexto que acabo de presentar, el ejercicio de pensarse a sí mismo, en tanto comunidad que ha requerido y exigido la invención (diferenciación) de un Otro deshumanizado, no es sino la imagen especular que la misma Europa, en tanto conquistadora, tiene de sí como centro y legitimación, y que proyecta hacia los demás como constructora del modelo de humanidad o de los cimientos históricos, demográficos y raciales del sistema mundo moderno/colonial (cfr. Mignolo, 2007a: 41)[21]. La invención de una matriz clasificatoria, expresada en fronteras imaginarias, que no sólo será aplicada a los rasgos físicos de las personas, como su color de piel, por ejemplo, sino también, de una matriz que tendrá como objetivo la diferenciación de aspectos interpersonales como las creencias (como la superioridad del cristianismo frente a las creencias indígenas), las lenguas (como el griego o el latín de la epistemología moderna)[22], o las diferentes clasificaciones geopolíticas de Oriente-Occidente o Norte-Sur (cfr. Mignolo, 2007a: 40-47).

---

21 Para Mignolo, la disputa de Valladolid sería uno de los momentos fundacionales del racismo. La discusión en torno a la *polémica de los naturales*, es una cuestión racial –según Mignolo–, porque "clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación"; es decir, para Mignolo, el racismo se trataría más bien de una categorización de los individuos conforme a su nivel de semejanza o desemejanza con respecto a un modelo o idea de humanidad. De ahí que se atreva a ampliar la idea de racismo hacia límites más difusos aún, en distinciones de cultura, religión, lenguas, conocimientos, etc. (cfr. Mignolo, 2007a: 40-47; cfr. Restrepo y Rojas, 2010: 115-118).
He preferido, en cambio, hablar de 'proto-racismo' (cfr. García Martínez, 2004: 73-94), o de *anterioridades* del concepto de raza, con tal de impedir el empleo desmesurado de categorías contemporáneas (como el de raza) a problemas de épocas y lugares muy lejanos; se trata, entonces, de que aquellas *anterioridades* nos permitan –de algún modo–, 'historizar la raza' como un antecedente del concepto pseudo-científico de 'raza' que aparece a finales del siglo XIX. Véase a este respecto: (Burns, 2007; De la Cadena, 2007; cfr. Arias y Restrepo, 2010; cfr. Restrepo y Rojas, 2010: 217-218).

22 Encarnados en los seis idiomas imperiales de Europa según Mignolo: italiano, español y portugués durante el Renacimiento; y el francés, inglés y alemán durante la Ilustración (Mignolo y Tlostanova, 2009). Conocida es la historia de Antonio Nebrija, quien al acabar su *Gramática Castellana* en 1492, y dándosela como obsequio personalmente a la Reina Isabel I de Castilla (Isabel la Católica), ésta le pregunta de por qué semejante regalo si ella ya sabía español; Nebrija le responde con esa

La barbarie es definida –en primera instancia–, como un espacio exterior escasamente comprendido por quienes tienen el poder de establecer límites (geográficos/políticos, epistémicos o subjetivos), y que implica necesariamente la condición de 'subalterno' del Otro colonizado. Ya lo decía Edward W. Said, en su obra *Orientalismo*:

> [...] la mente crea algunos objetos distintivos que, aunque parecen existir objetivamente, sólo tienen una realidad ficticia. Un grupo de personas que viva en unos cuantos acres de tierra establecerá las fronteras entre su territorio, los inmediatamente colindantes y el territorio más alejado, al que llamará 'el territorio de los bárbaros'. En otras palabras, la práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es 'nuestro' y un espacio no familiar que es el 'suyo' es una manera de hacer distinciones geográficas que pueden ser totalmente arbitrarias. Utilizo la palabra 'arbitrario' porque la geografía imaginaria que distingue entre 'nuestro territorio y el territorio de los bárbaros' no requiere que los bárbaros reconozcan esta distinción. A 'nosotros' nos basta con establecer esas fronteras en nuestras mentes; así pues, 'ellos' pasan a ser 'ellos' y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como diferentes de los 'nuestros' (Said, 1990: 80).

De una opinión muy similar es el historiador alemán Reinhart Koselleck, quien en su obra *Futures past: on the semantics of historical time* (cfr. 2004: 155-191), aborda críticamente los "conceptos contrarios asimétricos" (*asymmetrischer Gegenbegriff*) que un determinado grupo de personas emplean para designar 'unilateralmente' a las demás (y a veces de forma claramente denigratoria), sin que las personas que son directa o indirectamente aludidas se sientan de algún modo reconocidas por ellas. Koselleck (cfr. 2004: 160-161) se muestra muy interesado por

---

contundente frase de Lorenzo Valla: Señora –replicó el andaluz–, "la lengua es el instrumento del imperio".
Por otro lado, el uruguayo Ángel Rama, ya hacía hincapié en que la letra o el lenguaje había funcionado como un instrumento de control en las sociedades americanas (Rama, 1998); ya veremos en los próximos apartados, cómo dicho instrumento (y su selecta enseñanza) vino acompañado de una serie de aspectos simbólicos que forjaron una especie de 'ciudad letrada' que constituiría el anillo fundamental y centralizado en el ejercicio del poder cultural, social, y económico en el Chile del siglo XVIII y parte del XIX.

el tema de la identidad y los modos de exclusión que operan en los procesos de construcción de una unidad social o política; es decir, en buscar al interior de la asimetría de aquellas conceptualizaciones (helenos-barbaros; cristianos-paganos; humanos-no/humanos), los significados políticos que han sido –de algún modo– silenciados; dicha estructura de diferenciación y exclusión, puede con el tiempo variar en su forma, pero sigue manteniendo el mismo nivel estructural de asimetría; es decir, que en el caso de la conquista europea, las palabras bárbaro y civilizado, pueden perfectamente ser remplazadas por otras, con tal de mantener inamovible el mismo esquema de segmentación, inferiorización, e instrumentalización de unos sobre otros (cfr. Koselleck, 2004: 159).

Permítaseme la última referencia a Aristóteles, que he tomado prestada de Enrique Dussel:

> Puesto que entre el alma y el cuerpo existe la misma relación que entre el obrero y su instrumento o que entre el señor y su esclavo, no se establece entre ellos una comunidad (*κοινωνία)*. Pues en dichas relaciones no hay dos términos, sino uno; el primero constituye una unidad, no así el segundo. Por lo cual, el bien (*ἀγαθόν*) que resulta de una tal cooperación, no se reparte entre ambos términos, sino que, aunque dependa de los dos, va al primero, por el que la colaboración existe. El cuerpo, instrumento connatural (del alma) y esclavo de su señor, es como una parte o instrumento separable (*ἀφαιρετόν*), así como el esclavo es un útil sin alma (*ἄψυχος*) (Arist. Et. Eud. 1241b; cit. en Dussel, 1975).

Así es como surge un nuevo modelo de racionalidad que, a todas luces, es el primer paso hacia la impureza, que culminará, sólo en su proceso de consolidación, a mediados del siglo XIX, en que dicha dicotomía –y su consecuente naturalización–, se extenderá e identificará de una manera más radical con el concepto pseudocientífico de raza. Es a partir de ahí que, en los años posteriores, podrá hablarse más propiamente de una sistematización teórica de la raza, en los senderos abiertos por Gobineau (Quijano, 2000c).[23]

---

23 Es de suma importancia que se note esta diferencia, para evitar aclaraciones posteriores, y que hacen relación a que la raza es, y en qué sentido, una construcción histórica. Eduardo Restrepo y Julio Arias, señalan que "[...] no hay que confundir

Pero, una crítica a dicha racionalidad impura, no tendrá como finalidad abarcar ese amplio período, ni mucho menos hacerse cargo de las consecuencias de la radicalización del concepto de raza durante los siglos venideros; considerará solamente dos de los momentos cruciales que van a determinar la configuración racial emergente durante los años que precedieron a la independencia de Chile; y en que dicha dicotomía (barbarie/civilización) tomará algunos rasgos muy característicos: primero, el debate generado en Valladolid encabezado por Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, donde por vez primera surge una especie de naturalización de esta vieja idea de superioridad/inferioridad. Y segundo, la reutilización que el pensamiento ilustrado (en su nuevo lugar de enunciación)[24] hará de dicha dicotomía durante el siglo XVII,

---

la presencia o ausencia de una palabra con la presencia o ausencia de un concepto" (Arias y Restrepo, 2010: 49). Basándose en la distinción que hizo el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot, los autores colombianos intentan dejar muy claro que perfectamente pueden operar estrategias raciales mucho tiempo antes de la aparición biológica de la palabra raza; y contrariamente, pudiera darse el caso en que aparezca la palabra raza, u otras palabras que le son directamente asociadas, como las de negro, indio, limpieza de sangre, sin que necesariamente estemos frente a una conceptualización de la raza o de las estrategias de poder, tal como se entendieron a partir del siglo XIX. Ambas esferas, la de las palabras y los conceptos, son comúnmente confundidos como una misma y única cosa (cfr. Arias y Restrepo, 2010).
Para evitar este tipo de confusiones, cada vez que emplee la palabra raza, lo haré como un hecho social o fenómeno histórico dado, y no como categoría analítica o instrumento teórico (cfr. Arias y Restrepo, 2010) (a excepción de algunos ejemplos teóricos que mostraré, donde el empleo de la palabra raza aduce a una categoría analítica muy específica; como, por ejemplo, en la idea de Colonialidad del Poder según Quijano); es decir, y considerando el acuerdo generalizado de entender la raza y el racismo como construcciones culturales o históricas, en general, cada vez que utilice la palabra raza indicaré a cuál periodización, en tanto palabra, pertenece. Y en cuanto a su contenido o conceptualización, entiéndase siempre el concepto de raza en relación a la idea de 'racismo de estado' (como en Foucault); es decir, de una fragmentación o categorización de la población, tal como surge en la instauración del Estado borbónico en Chile, sobre la base de una diferenciación otorgada por el surgimiento de las ciencias naturales (Historia Natural), o más bien, al tipo de relación o asociación que durante el siglo XVIII comienza a emerger entre cuerpo y 'no cuerpo'. Esto se verá con mayor detenimiento más adelante.

24 Permítaseme por ahora, la vaga e inexacta expresión de 'reutilización', más adelante abordaré paulatinamente este tema. Véase *infra*, notas al pie n° 46 y 127. También

donde no sólo disfraza con un matiz laico la idea en sí, sino también, y principalmente, dará origen a una 'escala de desarrollo histórico' que ordenará y clasificará las diferencias humanas "desde la bestia al europeo" (Quijano, 1995).

La Junta de Valladolid: la naturalización de las diferencias en el siglo XVI

La polémica de los naturales

Se conoce como Junta de Valladolid, a la controversia acontecida en esta ciudad entre los años 1550 y 1551, en torno a la conquista de los españoles (polémica de los naturales)[25]. Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano, había convocado dicho encuentro, a raíz de las solicitudes que el mismo Consejo de Indias hiciera un año antes:

> La codicia de los que emprenden conquistas y la timidez y humildad de los indios es tanta que no estamos seguros de si se obedecería orden alguna. Sería conveniente que Su Majestad convocara una asamblea de letrados, teólogos y juristas [...] para [...] considerar el modo en que estas conquistas se debieran llevar a cabo [...] justamente y con tranquilidad de conciencia (cit. en Hanke, 1964).

La Junta se componía de quince personajes (españoles, por supuesto): siete miembros del Consejo de Indias, dos miembros del Consejo Real supremo, un miembro del Consejo de las Órdenes militares, tres teólogos dominicos, un teólogo franciscano y un obispo[26]. Todos ellos debían evaluar y dirimir en torno a las extensas exposiciones que se daban en el debate entre dos figuras destacadas y muy preparadas para enfrentar esta problemática: por una parte, estaba Bartolomé de Las

---

véase, la última parte de este libro, donde se observará la importancia de los 'lugares de enunciación' durante la emergencia de la nación en Chile: *infra*, pp. 273ss.

25 La Controversia de Valladolid, no es un acto de improvisación; tiene un extenso antecedente histórico que no puedo tratar acá. Sobre estos antecedentes sociales y eclesiales, y sobre la 'conquista' a modo general, puede consultarse (O'gorman, 1986; Elliott, 1990; Dussel, 1992; Castañeda Delgado, 1996; Todorov, 1998).

26 Sobre el marco histórico en general de la controversia de Valladolid, puede consultarse también (Dumont, 2009).

Casas, religioso dominico, obispo de Chiapas (México), quien durante muchos años venía criticando el actuar de los conquistadores, poniendo en duda incluso los castigos severos y las encomiendas. Las Casas se convertirá en el protector oficial de los indios,[27] y es gracias a su influencia que se promulgaran las Leyes Nuevas[28], dictadas por Carlos V en 1542, que prohibían de forma absoluta [aunque temporalmente] la esclavitud de los indios, mejorando los modos de trabajo y del trato o relaciones que los señores conquistadores ejercían sobre los indígenas.

Y, por otro lado, estaba el doctor Juan Ginés de Sepúlveda, uno de los intelectuales teólogos más prestigiosos de su época, aunque posteriormente se viera como el más desprestigiado (hasta nuestros días, dada las acusaciones que se le imputan de racismo) mantuvo relaciones directas con Lutero, Erasmo y Carlos V (de quien fuera capellán, confesor y cronista); fue preceptor de Felipe II; canónigo de Córdoba; y recientemente (es decir, en 1548), acababa de publicar en París una de las traducciones más aventajadas desde el griego al latín de la obra Política de Aristóteles.

---

27 Dicha oficialidad en las biografías tradicionales que coloca a Las Casas en un lugar privilegiado como defensor de los derechos indígenas y abolición de la esclavitud; se ha visto cuestionada principalmente por estudios como los de Ramón Menéndez Pidal (1963), y principalmente, los de Marcel Bataillón (1976).

28 Las *Leyes y ordenanças nuevamente hechas por su Magestad para la governación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios*, eran un conjunto de normativas que intentaban mejorar las condiciones de los indígenas en América, en especial respecto a las encomiendas, las cuales fueron derogadas. A raíz de su promulgación comienza una serie de sublevaciones (principalmente en el Perú), donde los encomenderos al verse perjudicados con semejante medida, ejercieron una fuerte presión en la Corte española; exigían que se eliminase la prohibición de las encomiendas, en tanto ponía en peligro la estabilidad económica de la corona española. Fue así como el emperador Carlos V, el 20 de Octubre de 1545, decidiera suprimir definitivamente el capítulo 30 en que se hacía referencia a la prohibición de las encomiendas, las cuales van a perdurar hasta el año 1720. Sin embargo, esta grave contradicción, tendrá sus efectos en las agitadas discusiones de Valladolid. Puede consultarse (Mirá Caballos, 2000: 57-60).

La construcción de la 'barbarie' americana

La esencia de la discusión de Valladolid, se centraba en los principios que hacían posible o no la expansión colonial[29]. Dicha discusión se resolvería, evidentemente, desde un punto de vista teológico como fuente de legitimación de todos los saberes, o como paradigma universal al que estarían subordinadas todas las artes, ciencias y filosofías.

Las tesis principales sostenidas por Ginés de Sepúlveda (en *Democrates Alter*, o *Tratado sobre la justa causa de la guerra contra los indios*[30]), intentaban ser fiel al pensamiento medieval respecto a la infidelidad, pero claro, ahora aplicada a los pobladores del 'nuevo' orbe; y tiene por fundamento clave la desigualdad natural que había entre los hombres según el pensamiento aristotélico. Para Ginés de Sepúlveda, no es extraña la idea de superioridad de los europeos frente a los indígenas, a quienes se refiere incluso como 'hombrecillos' (*homunculi*) (cfr. Morán Beltrán, 2002)[31].

29 Y que en el fondo respondía a la pregunta esencial originada desde los primeros momentos de la conquista propiamente tal: ¿qué clase de seres eran estos aborígenes y qué clase de régimen se les debía imponer? (cfr. Morán Beltrán, 2002: 130). O como la plantea Hanke: "¿Es legal que el rey de España haga guerra a los indios antes de predicar la fe para someterlos a su gobierno, de manera que más tarde se instruyeran más fácilmente en la fe?" (Hanke, 1964). O mejor aún, como la plantea Dussel, al decir que en Valladolid, la disputa consiste en cómo incluir o hacer partícipe a una comunidad determinada, de los privilegios que puede otorgar la sociedad colonizadora (Dussel, 1992); es decir, de un proceso de civilización que pretende iniciar al indígena, o más bien, de integrarlo, en las costumbres europeas, bajo medios claramente violentos –aunque plenamente justificados–, para luego una vez dentro de aquellas costumbres, ejercer un tipo de racionalidad argumentativa. Esto es de suma importancia, el modo en que la Ilustración llevará aún más lejos este 'etnocentrismo', haciéndolo converger con un modo particular de entender el mundo: el orden clásico del saber.

30 Esta obra fue explícitamente prohibida, y no pudo imprimirse. Una suerte similar correrá su obra *Apología*, publicada en latín en la ciudad de Roma, la cual sería recogida y retirada de circulación por orden de Carlos V.

31 La palabra 'hombrecillos' es muy clara para graficar el significado de lo que se entiende por 'diferencia colonial'. Me refiero aquí, siempre, a la 'inferiorización' que los discursos hegemónicos han hecho del Otro durante (o *desde*) la 'conquista' y el 'coloniaje'; de ahí que Mignolo, asocie este concepto al imperialismo en sus

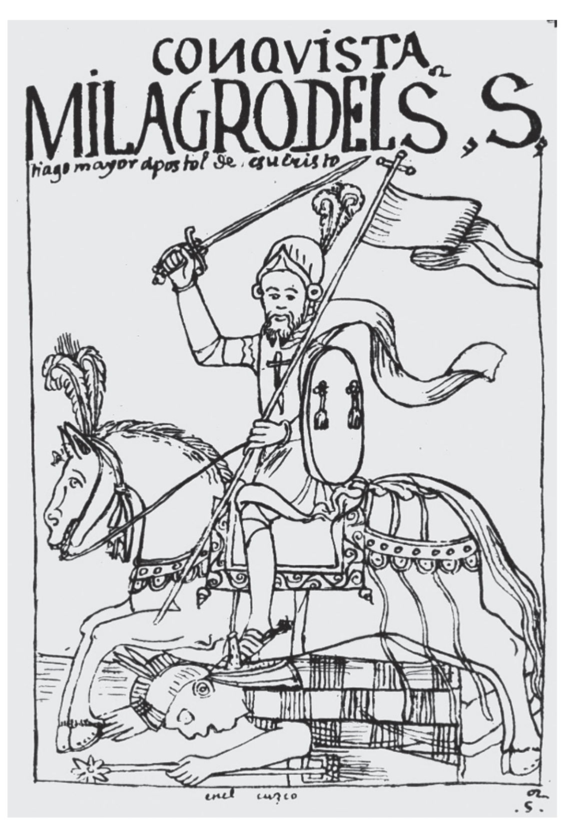
Si hay que buscar una muestra de eurocentrismo en el pensamiento de la conquista, puede hallarse muy claramente en este humanista que, representa en cierto modo a una buena parte del siglo XV y XVI[32]. Europa, es la imagen más plena y elevada de lo cultural, ya que los indios: "no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia [...] carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras" (Democrates Alter; cit. en Morán Beltrán, 2002: 136).

La construcción del indio que hace Ginés de Sepúlveda, está sustentada también, sobre una serie de prejuicios que hasta incluso nuestros días se verán reflejados en algunos historiadores que, mirando con ojos de una falsa altivez la imagen degenerada de una cultura que les es indiferente, se preguntan conjuntamente con Ginés de Sepúlveda: "¿Qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no pocos dados a alimentarse de carne humana?" (Democrates Alter; cit. en Morán Beltrán, 2002: 136).

diversas formas: "La 'diferencia colonial' es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos" (Mignolo, 2002: 221).

32 Es a partir de 1492 que Europa comienza a consolidarse como centro de la cultura occidental. Al tiempo que América, Asia y África lo hacen como periferia o como relacionalmente subalternas. Aunque dicha consolidación de Europa como centro, no se verá realmente acabada o definitiva, sino hasta el siglo XVIII, en que se unifican conceptual y estratégicamente las ideas de Helenicidad y Europa. Hegel será el fundamento racional (filosófico-teológico) fundamental en dicha relación: *Europa Occidental*; en la cual –incluso– vendrá a excluir a España y Portugal como partes del Sur, que no integran la nueva (segunda) Modernidad Europea Occidental que se estaba forjando como centro. Es decir, durante el siglo XVI, puede hablarse de una 'primera' Modernidad, principalmente española y lusitana, que articulan la otredad/alteridad a una periferia distante y esencialmente diferente, con tal de posicionarse como centro del nuevo sistema mundo moderno/colonial que estaba emergiendo (cfr. Dussel, 1992: apéndice 1, 2000).

Ilustración 2
Milagro del Señor Santiago Mayor, Apóstol de Jesucristo – Guaman Poma[33]



33 Lámina 163, de *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1616 aprox.). Sobre el caballo, en señal de victoria, el Apóstol Santiago, vestido con traje militar con una cruz sobre el pecho, representando al mismo tiempo al guerrero y al santo predicador. Con su mano derecha sostiene una espada, y con la izquierda una vara en forma de cruz, símbolos muy claros de la 'dominación-castigo' (espada), y de la 'disciplina-evangelización' (vara); con una mano castiga los defectos, mientras con la otra evangeliza las virtudes. Más que castigarlos, se trataba de reformarlos (*non punitio sed enmendatio*). Y en el suelo, aplastado en señal de derrota y sometimiento, un noble inca (hay una inscripción al pie de la lámina que dice "en el cuzco").
Esta es una de las muchas imágenes de la traducción que en América se hace del Santiago Matamoros (ahora Mata-indios) que en España inspiraría la lucha (guerra) religiosa contra los musulmanes.

Dicha situación epistémica de superioridad frente al indígena, va a determinar en gran parte la dicotomía con que he anunciado este capítulo; superioridad que, en última instancia, hará de ese 'nuevo mundo' para los europeos, un objeto al cual dominar o someter. El sujeto indígena, se verá de este modo silenciado bajo una lógica de justificación que, para la historia de los siglos venideros, se constituirá en una práctica normalizada: "… de lo cual se deduce que es tanto más justo que esos estén sometidos al dominio de los más prudentes, humanos y piadosos […] constatándonos que todos ellos son bárbaros, que fueron educados sin letras y servilmente, alejados de la moral, vida y cultura civil y humana y contaminados con tales crímenes, que por sí constituyen otra causa muy justificada de la guerra" (Democrates Alter; cit. en Morán Beltrán, 2002: 136).

La gran diferencia entre los argumentos de Aristóteles y Ginés de Sepúlveda, se encuentra en el hecho de que el filósofo griego, como vimos, no admitía la capacidad de superación del esclavo, o de su emancipación; y la responsabilidad que el amo tenía hacia el súbdito no pasaba de aspectos meramente vitales (cfr. González Rodríguez, 1987). En cambio, para Ginés de Sepúlveda, existe una responsabilidad –depositada en la Corona– de elegir a los españoles 'idóneos' para las encomiendas, ya que de ellos dependía la evangelización de los nativos. Es decir, la Corona, debía comprometerse en la elección y en el seguimiento o vigilancia de que los encomenderos dieran un trato más humano a los indios, otorgándoles la oportunidad de acceder a un mayor grado de cultura (o de madurez)[34]:

> […] digo yo que un rey óptimo […] debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a esos bárbaros como criados, pero de condición libre, con cierto imperio templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así, con el correr de los tiempos, cuando se hayan civilizado más y con nuestro imperio se haya reafirmarlo en ellos la probidad de costumbres y la Religión Cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad (Democrates Alter; cit. en Morán Beltrán, 2002: 137).

34 Vemos aquí cómo surge –también lo cree Dussel– la Modernidad como Emancipación; tema del cual me haré cargo más adelante. En Kant, se verá muy claro este aspecto (Colonialidad) invisible de la Modernidad.

Evidentemente, esto nunca se llevó a la práctica. Los argumentos de Ginés de Sepúlveda desconocen las atrocidades e injusticias que cometían aquellos 'hombres rectos' que la Corona designaba para su cometido. Algo así como 'encomenderos-misioneros'.[35]

En el fondo, lo que está en juego, es la justificación racional de una vieja práctica que solventará la producción y la adquisición de bienes materiales y de una fuente inagotable de fuerza de trabajo en provecho, claro está, del enriquecimiento del hombre civilizado: la Esclavitud[36].

Esta mezcla imperial de fuerza (violencia y paternalismo), es lo que también –como veremos–, marcará la diferencia respecto a su interlocutor Bartolomé de las Casas; ya que para este último, la evangelización de los indios debía estar a cargo de la iglesia y no de los encomenderos: "No lo hizo así Cristo, en verdad: ovejas envió por predicadores para amansar los lobos e no lobos feroces para perder y embravecer las ovejas" (Las Casas, 1958: 49)[37].

---

35 Véase Ilustración 2.

36 Quizá esta constituya una de las muchas interpretaciones falseadas que se hace de Aristóteles durante la controversia de Valladolid. Para el estagirita, estaba prohibido el uso de esclavos como producción. El esclavo entraba más bien en el marco de una 'teoría de la propiedad privada', pero no como la entendemos hoy, sino como una propiedad que está al servicio de una vida encaminada a la felicidad (*eudemonía*) de los individuos. El esclavo, si bien está incapacitado para una vida moral, o de acción (*praxis*), y lo está para una vida de producción (*poiesis*), no quiere decir con ello que el esclavo esté destinado a producir; puesto que el esclavo es como un instrumento animado (los inanimados serían los objetos o las cosas), y necesita del amo para sobrevivir, de ahí que, como 'entera' propiedad del amo, está condenado al cumplimiento de una felicidad ajena, es decir, el esclavo no sólo produce, sino que es un instrumento para la realización moral o la praxis de su amo: "Los instrumentos en sentido propio son instrumentos para la producción, mientras que la propiedad es un instrumento para la acción. [...] La vida es acción, no producción y por eso el esclavo es un subordinado para la acción" (Aristóteles, 2005: 1254a). En el fondo, nos dice Aristóteles, que los esclavos son necesarios sólo en la medida del *uso* que hagamos de ellos en la consecución de nuestra propia felicidad, y no por las riquezas o lo que podamos producir a costa de ellos.

37 Carta al Consejo de Indias (20 de enero de 1531).

En último término, para Sepúlveda la problemática estaba más cercana a resolverse desde un punto de vista estratégico-militar, y sólo después religioso; sin perjuicio de su dependencia a una teocracia que supone una potestad divina del papa sobre el nuevo continente. El sometimiento de los indios es visto en sí mismo como un acto de gracia[38]; y la intervención de los europeos –en tanto conquistadores–, sólo puede entenderse como la necesaria dirección que la naturaleza (Dios) ha señalado:

> Sepúlveda no era un teólogo clásico, y menos un misionero; era un filósofo de formación renacentista que basado en Aristóteles declaró que los indios eran bárbaros, amentes, siervos por naturaleza, necesariamente ligados a los hombres de razón superior –los europeos– con gran beneficio para ambos. O mejor, defendió el derecho natural de los pueblos más cultos a imperar sobre los más rudos; en concreto, el derecho de España a someter, aun con las armas, a los indios (Castañeda Delgado, 1996: 492).

Sería completamente absurdo pretender resumir aquí los argumentos de ambos interlocutores; menos si consideramos que solamente los textos básicos leídos durante los primeros meses del debate, llegaban a las dos mil páginas; tendríamos, en su conjunto –en palabras de Dumont–, un texto muy similar a la Biblia cristiana.

No podemos, sin embargo, dejar de reconocer el mérito de Las Casas, del cual, por cierto, existe una enorme literatura al respecto, a la cual remito con tal de no ofuscar su buena obra[39].

---

38 Véase, por ejemplo, la interpretación que Ginés de Sepúlveda hace del texto de San Pablo (1 Cor. 5, 12-13), respecto a la imposición del orden (juzgar) y del evangelio a los infieles: "¿para qué tengo yo de juzgar en vano de la costumbre de los infieles que no obedecen de su voluntad como los cristianos, si no los puedo corregir contra ella? Pues yo ni la iglesia tenemos fuerzas temporales para ello, pero aunque yo no lo juzgue, Dios lo juzgará" Es decir, los actos de dominación-sometimiento contra los indígenas se vieron acompañados, inspirados, validados, por la venia de un poder divino. Véase Ilustración 3, donde el Apóstol Santiago (Mata-indios) aparece apoyando la causa española de conquista, poniéndose de lado de los españoles y lanzándole arena en los ojos a los indígenas en pleno conflicto.

39 Sobre Las Casas puede consultarse (Borges, 1990; Burguet Huerta, 2006; Lavallé, 2009).



Ilustración 3
Aparición del Apóstol Santiago arrojándole arena en los ojos a un grupo de guerreros indígenas de Chile[40]

Præeunte Deipara Hispanorum exercitum, Indi qui Ciuitatem obsidebant, eam videntes in ipsorum oculos puluerem conspergentem perteriti fugerunt in Chile

40 En *Histórica Relación del Reyno de Chile* de Alonso de Ovalle (1646). La imagen es muy clara en mostrar el 'apoyo divino' con el que los españoles llegaron a legitimar sus invasiones; el Apóstol Santiago, el Mata-indios, ya no está sobre un caballo, sino que, se ha puesto del lado de los europeos, y arroja arena a los ojos de los bárbaros para enceguecerlos mientras los españoles arremeten con sus lanzas sobre sus cuerpos.

Bartolomé de Las Casas y el encubrimiento de la diferencia cultural

Hay dos interpretaciones, desde la perspectiva teórica Modernidad/Colonialidad,[41] que pueden ser útiles para entender el papel de Las Casas en el contexto de la dicotomía civilización-barbarie: las lecturas de Enrique Dussel y la de Walter Mignolo (cfr. Mora Rodríguez, 2009). Ambas interpretaciones están –evidentemente– hermanadas por una crítica a la Modernidad, y por el intento de hacer visible aquellos espacios y momentos que fueron apaciguados por la violencia de la Conquista, no sólo en términos físicos, sino también epistémicos.[42]

Para Enrique Dussel, Bartolomé de Las Casas será –de algún modo–, el 'primer crítico del mito de la Modernidad'[43], negando todo tipo de guerra e intervenciones violentas en el proceso de 'inserción' del

---

41 Sobre esta perspectiva, remito a la excelente síntesis temática y bibliográfica realizada por los profesores Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2010); puesto que no hay, hasta la fecha, ningún texto que supere a éste en precisión, claridad, documentación y propedéutica.

42 Aunque Dussel no pertenezca explícitamente al colectivo 'decolonial', sus aportes han sido fundamentales para la elaboración de ciertas categorías conceptuales que están a la base de una crítica a la 'modernidad'. Tanto Dussel, como el colectivo teórico señalado, tienen –por ejemplo–, como punto central en sus agendas la 'problematización de los discursos eurocentrados e intraeuropeos de la modernidad' (Restrepo y Rojas, 2010); crítica que pone en entredicho los análisis críticos de la modernidad, que colocan a Europa como punto de partida de ésta, y desde la cual acontecería una especie de 'expansión' hacia los países de la periferia, desconociendo de esta manera los diversos modos de producción que la 'modernidad' ha tenido en América Latina 'desde' sus propios lugares de enunciación.

43 La Modernidad, tiene ambiguamente dos sentidos –según Dussel–; primero, como emancipación racional que permite a la humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser. Segundo, un sentido mítico intraeuropeo (como lo admite Horkheimer), como una práctica irracional de violencia. Ambos sentidos corren aparejados y serían mutuamente dependientes (distinción que, valga señalar, corresponde a lo que en este trabajo he utilizado como Modernidad y Colonialidad, respectivamente). La superación de la Modernidad, tiene que ver con un proceso emancipativo real, que desarticule los fundamentos del eurocentrismo y proponga una Modernidad/Alteridad mundial, construida sobre la base de la otredad, y no de un determinado centro que opera como regulador de las prácticas del desarrollo; es decir, una Trans-Modernidad (cfr. Dussel, 1992: Apéndice 2).

indígena a la civilizada cultura europea (cfr. Dussel, 1992, 2007: 17-44). De ahí que haya insinuado que la diferencia más radical con Ginés de Sepúlveda, sea el 'modo' de aquella iniciación (integración) y participación del Otro en las costumbres del 'viejo' mundo; para Ginés de Sepúlveda en el buen encomendero, y para Las Casas en el predicador.

Para Dussel, lo primordial es que en Las Casas, la inserción del Otro, contempla al mismo tiempo la conservación –y no la destrucción– de su alteridad, de su cultura;[44] ya que dicha modernización o integración del indígena, conlleva un proceso de persuasión que apela a la razón o entendimiento de los mismos (cfr. Dussel, 1992).

Dice Las Casas: "La criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve [...], para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión [...] De manera que de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga [...]" (cit. en Dussel, 1992: 79).

Lo extraño de la interpretación de Dussel es que adjudica el quiebre del mito de la Modernidad a Las Casas, por el hecho de preferir la evangelización (racional) a las guerras contra los nativos. Sin embargo, reconoce –al mismo tiempo– no haber una negación total de la guerra en Las Casas, cuando cita el siguiente párrafo del dominico: "Pero como ningún infiel, ni, sobre todo, los reyes infieles, querrían someterse voluntariamente al dominio de un pueblo cristiano [...] indudablemente que sería menester llegar a la guerra" (cit. en Dussel, 1992: 80).

Cita que rememora algo que ya señalé con anterioridad, cuando Tomás de Aquino dividía a los infieles en dos grupos: 'ignorancia vencible' e 'ignorancia invencible'. Del mismo modo, Las Casas, actualizando este modo de mirar al Otro, no hace nada más que una defensa –prove-

---

44 Bartolomé de Las Casas no duda respecto a la superioridad ni del cristianismo ni de las costumbres europeas, aunque acepta los valores de otras religiones y culturas. Incluso argumenta a favor de los indígenas, llegando a decir que sus creencias son superiores a la de griegos y romanos (Las Casas, 1992: c. 8).

chosa por cierto, y muy válida–, pero jamás un giro radical en la manera de ver el problema[45]. Es más, creo que Las Casas, viene a reforzar la naturalización del indígena en su condición de inferioridad [yerbajos e inútiles espinas], o de inmadurez, pero susceptibles de ser persuadidos [mediante cultivo y labor], y llegar a ser civilizados-evangelizados [frutos sanos y beneficiosos]:

> Así el género humano es uno, y todos los hombres son iguales en lo que concierne a su creación y todas las cosas naturales, y nadie nace ilustrado… Todos nosotros tenemos que ser guiados y ayudados primero por los que nacieron antes que nosotros. Y los pueblos salvajes de la tierra pueden compararse al terreno inculto que fácilmente produce yerbajos e inútiles espinas, pero que tiene dentro de sí tal virtud natural que mediante cultivo y labor, puede dar frutos sanos y beneficiosos (Bartolomé de Las Casas. cit. en Hanke, 1964).

Con esto, se da a entender que, en el fondo, lo que está operando, no es –como podría creerse–, una lógica diferente a la del imperio colonizador, o del 'yo conquistador' (*ego conquitor*); sino, y aquí me inclino por la segunda manera de interpretar a Las Casas (según Mignolo), nos encontramos frente a un "pensamiento fronterizo débil", en el sentido de que "su emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la perspectiva de éstos" (Mignolo, 2003: 28). Con esto no se trata –insisto–, de desechar o desvalorizar la crítica que realiza Las Casas, sino sólo de evidenciar su in-completitud, su parcialidad, su carácter meramente representativo; de hecho, Mignolo hace un énfasis muy preciso en la necesidad de aquella perspectiva (débil) en la consecución de efectivas

---

45 Si bien, Bartolomé de Las Casas es considerado como el campeón de Valladolid en la defensa de los indios, así al menos lo piensa Hanke; serán los planteamientos de Ginés de Sepúlveda –en lo práctico– los que determinarán los modos en que los españoles se relacionen con las poblaciones del nuevo continente. Muchos años tendrán que pasar, para que se reconozca al indígena su derecho a la vida y la dignidad; sin duda que Valladolid, fue un acontecimiento importante para que ello suceda. Los mismos Derechos Humanos Internacionales encuentran sus fundamentos en Valladolid (véase: Beuchot, 1994); aunque, debemos reconocer que al día de hoy, dicho proceso de consolidación aún está muy lejos de cumplirse cabalmente.

transformaciones sociales. Aquí Mignolo, toma como 'pensamiento fronterizo fuerte', por ejemplo, la postura de Guamán Poma de Ayala, para quien la historia debía necesariamente ser muy distinta a la de Las Casas; se trataría más bien, de una misma perspectiva, bajo dos lecturas o 'lugares de enunciación' diferentes (cfr. Mignolo, 2003: 28).

Desde este punto de vista, Las Casas constituye una novedad sólo a partir de la Modernidad (sentido mítico intra-europeo), pero no desde la Colonialidad (sentido dado por la experiencia del colonizado). De ahí que Mignolo retome –de manera implícita–, al sociólogo Aníbal Quijano con su concepto de Colonialidad del Poder, como dispositivo que permite marcar una cierta diferencia respecto a un Otro, de clasificarlo conforme a un grado de inferioridad respecto a quien tenga el poder de enunciar la clasificación (cfr. Quijano, 1992; cfr. Mignolo, 2003: 76-78). Del mismo modo, pienso que durante la Junta de Valladolid, no ha habido una excepción a las historias imperiales de la humanidad; acá, el lugar de enunciación ha sido el cristianismo, como una fuerza epistémica que vino a determinar el lugar que le correspondía a cada cual. Una matriz clasificatoria, que sobre la base de territorios, lenguas, creencias, costumbres, etc., vino a determinar la naturaleza de los pueblos indígenas[46].

---

46 La consideración del 'lugar de enunciación' (*locus enuntiationis*) o el problema de las 'políticas de representación' en los estudios postcoloniales y de-coloniales, se ha vuelto un asunto hermenéutico de suma relevancia. No se trata de reproducir de manera intacta la voz de quienes han sido oprimidos o silenciados por el sistema colonial o imperial, como ha tratado de hacerlo el anticolonialismo, por ejemplo. Sino más bien de poner en un permanente cuestionamiento aquella posición de autoridad de quién ejerce la acción de observador y de hablante por el otro, no como si se tratara de una representación transparente desde la cual se deja entrever tal cual los discursos subalternos, sino, como un discurso situado históricamente y permeado constantemente por las lógicas de sentido de las instituciones que producen el saber (cfr. Castro-Gómez, 1998). Edward Said (1990), Homi Bhabha (2002), y Gayatri Spivak (2003), han destacado por sus críticas en torno a esta problemática. Spivak (cfr. 2003: 302-317), por ejemplo, utiliza una distinción muy precisa entre los dos posibles usos de 'representación' en Marx (*El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*): *Vertreten* y *Darstellen*. La primera ('representar'), se refiere a una autoridad (como en la práctica política) que 'habla en nombre de los otros, del objeto' (al cual se piensa 'sin voz'), convirtiéndose en una especie de 'subalternólogo'. Y la segunda (que se traduce como 're-presentar'), a quien ejer-

Véase, por último, la clasificación que Las Casas elabora en su *Apologética Historia Sumaria*, de las cuatro diferentes clases de bárbaros:

1°- los que habían perdido la razón por accidente; a este grupo pertenecían aquellos de conducta extraña, violenta, alborotada o poco racional. No es que carezcan de racionalidad 'por naturaleza', sino que su irracionalidad es del todo accidental; esto es, que es producto de alguna causa que sobreviene durante el proceso de su crecimiento.

2°- los que no tenían letras ni usaban el mismo idioma que el 'nuestro'; o como lo expresa Las Casas: "aquellos que carecen de literal locución que responda a su lenguaje, como responde a la nuestra la lengua latina". Si bien, era de uso común el reprocharle a alguien su barbarie por su poca familiaridad con las letras, Las Casas se permite separar la inferioridad de una especie determinada, con la 'diferencia cultural' que pudiera acontecer; haciendo una especial lectura de San Pablo en I Corintio XIV, 11, piensa que tanto el extranjero como él mismo pueden ser considerados como bárbaros en la medida en que la inteligibilidad se da como mutua en la interlocución, es decir, tanto el europeo como el indio pueden ser considerados como bárbaros el uno por el otro. Sin embargo, para la época, las letras son fuente de conocimiento (*scientia*), de arte (*artificium*) y de ley (*lex*), por lo tanto, difícilmente podría pensarse –en aquel entonces– la existencia de una civilización sin un modo de expresión escrita alfabética. Aquí radica, quizás, una de las más evidentes razones articuladoras del nuevo ordenamiento epistémico y lingüístico que operaría en América Latina (y en el sistema mundo moderno/colonial en general): la subalternidad de conocimientos y lenguas; o el silenciamiento de la historia hablada (oral), la historia narrada, y de los múltiples formas tradicionales de transmisión cultural como je-

---

ciendo la re-presentación (como en la práctica artística), lo hace consciente de que su propio discurso ya se encuentra inscrito al interior de otra racionalidad que le impide 'hablar' en términos de 'objetividad', es decir, el re-presentante más que querer representar al otro, inicia por sí mismo y sobre sí mismo, una lucha por transformar las políticas de representación en las cuales se halla inmerso (cfr. Castro-Gómez, 1998).

roglíficos y sistemas pictóricos, etc., (cfr. Garcés, 2007); estos sistemas subalternados, carecían –entre otras cosas–, de las palabras adecuadas para nombrar a Dios, (lo mismo que el árabe y el hebreo), no así el Latín. Entonces, para Las Casas, un pueblo podía ser muy sabio, como los aztecas, mayas o incas, pero como carecían de escritura alfabética, seguirán siendo bárbaros hasta que logren alcanzar su plena realización racional con la evangelización. Son sabios y bárbaros a un mismo tiempo (cfr. Matsumori, 2004: 159-162).

3°- los que carecían de razón por naturaleza; aquí se encuentran aquellos que carecen de un sistema básico de gobernabilidad (vinculados directamente con los de la primera categoría). Acá el bárbaro, es inhumano 'por naturaleza', es decir, no tiene razón desde el nacimiento (como en Aristóteles); es un bárbaro –dice Las Casas–, "en sentido propio y estricto".

4°- los que no abrazaban la fe cristiana; es decir, "todos los infieles, por muy sabios y prudentes philosophos y políticos que sean" (cit. en Matsumori, 2004: 163). Pero como se verá más adelante, no todos los infieles lo son de la misma manera; hay quienes pecan por ignorancia (*pura negatio*), mientras que otros por rebeldía (*contrarietas ad fidem*).

Matsumori dice que estos cuatro tipos de barbarie, Las Casas los agrupa, además, bajo dos categorías generales: los bárbaros entendidos como 'inferioridad humana' (1° y 3°), y los bárbaros entendidos como 'diferencia cultural' (2° y 4°); los indios, según el dominico, pertenecerían a la segunda categoría, es decir, no serían 'inferiores', sino más bien, 'diferentes'. Obviamente que la inferioridad en este caso es relativa, y hoy diríamos que sobreponer las costumbres europeas y el cristianismo (como en 2° y 3°), es ya una clasificación de inferioridad respecto a una cultura central o modelo.

Mignolo hace una distinción muy clara entre 'diferencia colonial' y 'diferencia imperial'. Respecto a la primera, ya se ha dicho lo suficiente en este capítulo: la configuración, durante el siglo XVI, de un discurso de inferioridad de los colonizados, y al que Las Casas colabora con su

especificación de los cuatro tipos de barbarie. En cambio, la 'diferencia imperial' va a afirmar y construir una 'interioridad' entre distintos imperios: "la diferencia imperial es la diferencia de imperio a imperio [mientras que] la diferencia colonial es lo que justifica el poder del imperio sobre sus colonias [...]" (Noboa Viñán, 2005); de ahí que Mignolo, identifique un quinto tipo de barbarie, que en Bartolomé de Las Casas se trata de una doble división de la cuarta categoría, la 'barbarie negativa', aplicada a los infieles que se oponen o se resisten a aceptar el Evangelio o, en último caso, a quienes maquinan contra la destrucción de la fe cristiana: moros y turcos (cfr. Mignolo, 2003: 37-44). Para Las Casas, el 4° tipo de barbarie –como ya he dicho– se divide en dos subgrupos, que se pueden englobar tanto a las "gentes que viven pacíficas entre sí e que no nos deben nada", como a gente "que persiguen la iglesia, que son hostes público de imperio romano" (cit. en Matsumori, 2004: 164). Es decir, si las primeras no tienen culpa sólo por su ignorancia, o porque carecen de la fe verdadera por no habérseles presentado (*pura negatio*), las segundas, son culpables en tanto se oponen a la revelación (*contrarietas ad fidem*). Hay aquí –ya lo habrá notado el lector–, una nueva lectura de la distinción tomista entre 'barbarie vencible e invencible', de la que ya he hablado más arriba.

Sin embargo, a pesar que Las Casas haya reconocido en algunas oportunidades, y ensalzado, una cierta superioridad en los indios respecto a los europeos españoles, nunca dejó de pensar su necesaria cristianización (evangelización), o sometimiento a una cultura[47] que les era completamente ajena; Las Casas "a pesar de su generosidad, contribuyó a diseñar los contornos del eurocentrismo" (Mignolo, 2003: 40).

47 Nada he dicho respecto al término 'cultura', conceptualizado sólo a partir del siglo XVIII (no inventado). Pero valga decir que, cuando digo 'diferencias culturales' entre indígenas y europeos, me remito necesariamente a una 'diferencia colonial' entretejida por el cristianismo como fuerza epistémica determinante; es decir, colonización/cristianización o, si se prefiere, podría hablarse de un 'imaginario sacralizado' de la sociedad en general; a diferencia de un 'imaginario secularizado' en el siglo XVIII (cfr. Mignolo, 2003: 41-42).

El re-descubrimiento del logos deliberativo: los nativos también pueden ser educados

Los debates de Valladolid durante el siglo XVI, principalmente el enfrentamiento entre Las Casas y Sepúlveda, fueron ambos –desde una perspectiva decolonial–, un conjunto de argumentos que –cada cual a su modo– racionalizaron y legitimaron la conquista.

El encubrimiento de la 'diferencia colonial' como una 'diferencia cultural' por medio de una matriz clasificatoria o proto-racial que coloca a los europeos como una civilización modelo en el pináculo de la humanidad, constituirá la estrategia o el mecanismo fundamental que las diferentes expresiones históricas del eurocentrismo –en los siglos XVII y XVIII fundamentalmente–, utilizarán en la construcción de la otredad latinoamericana; de allí la importancia de su identificación en los discursos y prácticas del siglo XVI.

Francisco de Vitoria[48], fuente inspiradora durante la disputa, nos puede ayudar a comprender más aún el significado del encubrimiento que he venido describiendo[49]. No como un pensador que haga de síntesis entre los dos religiosos ya reseñados, sino más bien, como un pensador que aborda de manera imperceptible el espíritu que hará de condición de posibilidad en la operación de las estrategias de dominación y explotación de los pueblos americanos.

Vitoria, como ya lo notamos en Bartolomé de Las Casas, argumenta no solamente que todos los habitantes del nuevo mundo poseen razón (*rationis*) suficiente para considerarlos como sujetos con derechos:

> ... no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que existen ciudades debidamente

---

48 Sobre Francisco de Vitoria, véase: (Castilla Urbano, 1992).

49 Vitoria escribió y defendió un sin número de temáticas, sin embargo, fueron sus famosas 'relecciones' *De Indis* (1538) y la *De jure belli* (1539) las que causaron una mayor polémica en el ambiente académico, político y eclesiástico. En ellas, Vitoria defendía a los indígenas, al mismo tiempo que atacaba los modos sangrientos y crueles con que el imperio español llevaba a cabo su conquista.

> regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, empleos y profesiones e industrias, sistemas y modos de permutas y tráficos, y todo ello requiere y supone el uso de la razón (Vitoria, 1975: 51).

También argumenta que la diferencia entre españoles e indígenas radica principalmente en la buena o mala educación, o en la adquisición de cultura. Evangelizar se convierte así en sinónimo de 'educar' (ya no estrictamente de mera transmisión de creencias):

> Considero que el que parezcan tan ensimismados y estúpidos se debe, en gran parte, a su mala y bárbara educación (mala et barbara educatione). ¿por ventura, no vemos también entre nosotros [los cristianos] rústicos (rusticorum) que se diferencian bien escasamente de los animales irracionales? (Vitoria, 1975: 51-53).

Un indio[50] –para Vitoria– no era tan diferente al europeo; sólo se distinguía de él por su falta de educación; se comparaba más bien a un campesino (*rustici*), quien dependerá de otros para sobrevivir, estará en una permanente subordinación u obediencia.

En todo el argumento de Vitoria, también en Las Casas y Ginés de Sepúlveda, está resonando en el fondo una necesaria lectura de Aristóteles respecto a esa natural posición dominante del libre sobre el esclavo, del varón sobre la mujer, o del adulto sobre el niño. Según Aristóteles, como hemos visto anteriormente, esa subordinación estaba íntimamente ligada a la ausencia de la 'razón deliberativa'; en cambio acá, como ya he insinuado implícitamente a lo largo de este capítulo, y a modo de conclusión, la subordinación, la subalternación o dependencia, estaría ligada más bien a un asunto de subdesarrollo (permítaseme el anacronismo) de la 'razón'; es decir, ya no como una carencia, sino, como una capacidad o disposición en estado de inmadurez.

De allí, que haya anunciado al inicio, que el encubrimiento de la 'diferencia colonial' como una 'diferencia cultural' constituía también

50 Vitoria, aunque nos hace notar que "vulgarmente se les llama indios", sigue empleando un paradigma clasificatorio sustentado en las posturas teológico-antropológicas que consideraban los conceptos de indio y bárbaro como sinónimos.

una plataforma sobre la que se va a inscribir la idea de progreso en el pensamiento teleológico ilustrado. El progreso sólo se hace posible en torno a una filosofía de la historia que suponga no sólo la 'diferencia cultural' como un hecho ya dado, sino también, algún modelo heurístico de perfección que dicte las pautas o el camino por el cual los pueblos deban orientarse.

El velo con que las 'diferencias coloniales' fueron ocultadas, habría sido la base subjetiva sobre la que –en nuestro continente– se construyó una 'otredad'; se travistió las naturalizaciones de la inferioridad y superioridad de algunos pueblos sobre otros (de los europeos sobre los nativos americanos) como meras 'diferencias culturales'; y durante los siglos XVII y XVIII, darán cabida a un plan de homogeneización más ambicioso aún; a una idea universal-cosmopolita de liberación (del salvajismo o in-civilización, principalmente indígena), o un proyecto de Ilustración enarbolado por las mentes más destacadas de Europa, y que tendrá a los criollos americanos como embajadores.

Por ello es que, he destacado en este primer capítulo a Bartolomé de Las Casas (en su discusión con Sepúlveda), y mencioné a Vitoria como un inspirador; ya que allí, en el siglo XVI, se vislumbra el germen de una racionalización que dará nuevas herramientas de comprensión a los siglos venideros.

He intentado demostrar que detrás de las diferencias y particularidades de los protagonistas de Valladolid, ya se dejaba entrever aquella sencilla pero fundamental idea que hará posible los más variados ejercicios del poder totalizador de los imperios: que existe un camino paulatino que conduce desde la barbarie a la civilización.

Dicho camino de progreso, o más bien de madurez, está asentado en la capacidad humana (incluso del indio!!!) de distinguir entre lo bueno y lo malo, lo falso y lo verdadero; es decir, de haber re-descubierto el *logos* deliberativo, del cual Aristóteles había privado a los esclavos, y adjudicárselo también –como parte constitutiva de sus naturalezas–, a los habitantes de nuestro continente.

Capítulo II

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO COLONIAL EN EL CHILE DEL SIGLO XVII[51]

> *[...] sentándose todos, y entre Anganamon y otro cacique de la Imperial, el padre Luis de Valdivia comenzó a ponderarles con su grande elocuencia y fervor los motivos de su venida a aquel reino y a sus tierras, que eran sólo por el bien de sus almas y para que saliesen del miserable estado de su perdición en que vivían. Declaróles las cédulas reales que había traído en orden a la libertad y buen tratamiento de los indios, la raya que se había de hacer [en el río Biobío] y que ningún español había de pasar a sus tierras a darles disgustos ni servirse de ellos.*
> *[...] se quitaría el fuerte [de Paicaví] y los Padres de la Compañía entrarían en sus tierras a predicarles el evangelio e instruirlos en las cosas de la fe* (Diego de Rosales, 1674).

Luego de cincuenta años transcurridos desde lo acaecido en Valladolid, emerge en nuestro país un debate que transformará las estrategias autoritarias y sangrientas que los españoles llevaron a cabo contra la población indígena; y aparecerá un nuevo modo de articular los intereses imperiales, una estrategia de dominación que tiene como sustento un determinado tipo de disciplinamiento implementado o vehiculado

51 Una versión muy resumida de este capítulo fue publicado en: (Lepe-Carrión, 2012c). Y otro artículo, aunque modificado y ampliado a contextos educativos contemporáneos, fue publicado en: (Lepe-Carrión, 2015a).

por las congregaciones religiosas[52], principalmente por los jesuitas[53]. Estrategia que no sólo puede considerarse como un antecedente clave en la formación del pensamiento de la Emancipación durante el siglo XIX (sujeto nacional o sujeto económico), sino también, y principalmente, como un elemento fundamental en la delimitación entre barbarie y civilización o, como he preferido llamarlo en este apartado, en la 'construcción del sujeto colonial en el Chile del siglo XVII'.

Junto a Homi Bhabha, creo que la idea de un sujeto colonial, sugiere tanto al colonizador como al colonizado, y es casi imposible concebir el proceso de subjetivación del colonizado sin que el sujeto dominador esté allí, de alguna manera, presente (cfr. Bhabha, 2002: 97); por lo tanto, en dicha construcción del sujeto colonial, debe verse involucrada necesariamente una relación de poder que se teje entre ambos sujetos que se reconocen y se identifican como tal. En el reconocimiento del Otro –nos dice Rolena Adorno (cfr. 1988)–, el sujeto colonial se reconoce a sí mismo; es decir, en la medida que el español colonizador jerarquiza su posición por sobre el colonizado y, a la vez, este último visualiza y se resiste frente al colonizador invasor, es en esta tensión de relaciones de poder (entre la

52 Durante el siglo XVI convivían dominicos, franciscanos y mercedarios; estos últimos, instalados en Chile desde las primeras expediciones de Almagro y Pedro de Valdivia.

53 El análisis de la Compañía de Jesús y su papel al interior de las colonias de los imperios español, portugués y francés, desde una perspectiva o a la luz de una 'historia de la gubernamentalidad', ha sido escasamente desarrollado. Sin embargo, encontramos una vertiente interesante en los trabajos de los profesores españoles Antonio Rivera García, con su obra *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno* (Rivera García, 1999); y el artículo de Antonio Campillo *Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús* (Campillo, 2011). También, el trabajo del profesor argentino Alejandro Ruidrejo, en el marco de un proyecto de investigación más amplio titulado*: Foucault: las artes de gobierno y la reducción jesuítica*, financiado por el Consejo de Investigación de la Universidad de Salta. En este último proyecto se insertan los textos: *Ratio Gubernationis Jesuita* (Ruidrejo, 2010), y una ponencia que el autor gentilmente nos ha facilitado que lleva por título *Gobierno de sí y poder pastoral. En torno a la Ilustración y el jesuitismo* (Ruidrejo, 2011).
Por otro lado, aunque de un modo más tangencial, el tema ha sido tratado por el profesor Francisco Vásquez García (2009b), del cual retomaré algunos puntos en los próximos apartados.

superioridad del europeo frente al indígena, y luego del mestizo) donde se construyen los límites que definen las respectivas identidades.

La sedimentación de la 'diferencia colonial' en la guerra defensiva

Durante el transcurso de la prolongada Guerra de Arauco (1550-1656), y posterior a la denominada Batalla de Curalaba que desmoralizó a los españoles con la muerte de muchos de sus hombres y del gobernador García Oñez de Loyola[54] y, además, con la destrucción de ciudades en el sur; se pone en discusión la esclavitud indígena que se venía practicando ilegalmente desde hace muchos años[55]. Como excusa de auxilio militar frente a los nativos, aunque motivada por el terror y el deseo de venganza, los españoles en Chile solicitan a la corona que se haga efectiva la permisión de dicha práctica. Y así se hizo:

> [...] declaro y mando: Que todos los indios, asi hombres como mugeres, de las provincias rebeladas de el dicho Reyno de Chile [...] que fueren tomados y captivados en la guerra por los capitanes y gente de guerra y indios amigos nuestros y otras cualquiera personas que entienden en aquella pacificación [...] sean avidos y tenidos por esclavos suyos, y como tales se puedan servir de ellos y venderlos, darlos y disponer de ellos a su voluntad (España, 1608).

Antes que se decretara esta funesta resolución, alrededor del año 1599 comienzan a aparecer las primeras justificaciones –de orden práctico– en torno al problema de la esclavitud. Luego de lo acontecido en Curalaba, tanto los encomenderos, como religiosos y militares, se vieron envueltos en una notable comunión de pareceres, la esclavitud era la solución definitiva a los males de la conquista: "se acabaría la guerra y vendría la prosperidad, se poblarían los campos y se trabajarían las

54 Vencedor de Túpac Amaru, el último de los incas; luego de su muerte, su cabeza fue paseada en la punta de una lanza araucana.

55 En 1607, el Consejo de Indias recomienda la esclavitud de los indígenas; y al año siguiente se promulga la Real Cédula de esclavitud de los indios de guerra. Sin embargo, la esclavitud en Chile, como práctica implícita es muy anterior a 1607/8 (cfr. Jara, 1971).

minas y además los bárbaros recibirían el castigo a que eran tan acreedores" (Jara, 1971)[56].

El fray Antonio de Victoria, escribía en una carta al rey, dando cuenta de lo acontecido en Curalaba:

> La obligación que tengo de religioso y provincial de esta provincia de la orden de predicadores me obliga en conciencia y por la experiencia que tengo de las cosas de este reino a decir que esta guerra no se acabará sino es que vuestra real persona de por esclavos a estos indios, tan grandes como han cometido contra la divina majestad y vuestra real persona [...][57].

Por otro lado, encontramos la Información que menciona el historiador Álvaro Jara (cfr. 1971: 190), donde el gobernador García Ramón firmaba a favor de la esclavitud. En ésta Información, connotados personajes de la época daban por hecho la validez de capturar y esclavizar a los 'indios'. Un ejemplar registro que puede encontrarse del conjunto de opiniones que se daban en dicha Información, es el texto del Licenciado Melchor Calderón, el *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile* (Calderón, 1607).

El tratado de Melchor Calderón tuvo una repercusión enorme, no sólo por lo sugerente del título, sino porque su contenido representaba el sentimiento de una gran parte de la comunidad española y criolla emergente. El lanzamiento público de la obra, se hizo en una solemne reunión en la catedral de Santiago, con invitados de alto renombre y pertenecientes a los distintos estamentos elitistas de la época[58]. En este

---

56 Sin duda fue Curalaba el detonador de esta 'comunión de pareceres' respecto a la necesidad de la esclavitud. Antes de Curalaba, durante el siglo XVI existieron argumentos en contra de la guerra, pero que se vieron opacados por la victoria indígena. Véase sobre estos argumentos del siglo XVI, y también sobre los variados testimonios de la 'comunión de pareceres' (Álvaro Jara los reduce a cuatro) en el siglo XVII (Jara, 1971).

57 Carta de fray Antonio de Victoria a S. M. avisando la muerte del gobernador Loyola y sugiriendo que los indios sean dados por esclavos. 12 de marzo de 1599 (Medina, 1959: 88).

58 "[...] del gobernador interino, del Cabildo eclesiástico, superiores y letrados de Santo Domingo, San Francisco, Nuestra Señora de la Merced, San Agustín, y de la Compañía de Jesús" (Jara, 1971).

contexto, Melchor Calderón tomó la palabra con un emotivo y elocuente discurso, y hasta con lágrimas recordó la muerte del gobernador García Oñez de Loyola. Luego, saca su *Tratado* y le pide nada menos que al rector del colegio de la Compañía de Jesús que leyera el tratado frente a todos los presentes; después de todo, el mismo rector ya había manifestado –en la Información señalada– su acuerdo a que los 'indios' fueran capturados, esclavizados e incluso quemados por herejes (cfr. Hanisch, Water, 1974: 11).

El *Tratado* de Melchor Calderón, no pretendía ser un texto reflexivo en torno al problema de la esclavitud como podría desprenderse del título, sino más bien, un manifiesto de la época que daba cuenta de la imagen de un pensamiento soberano; de un *ego conquiro* (yo conquisto) que venía construyéndose desde los primeros días de la conquista en base a un interés por articular la economía colonial con la metrópoli, y donde el indio inferiorizado en su calidad de bárbaro, ni siquiera como un sujeto al cual se pudiera corregir por medio de la esclavitud ilícita, se convertía más bien a fines del siglo XVI en un estorbo al proceso soberano de dominación (metales preciosos y mano de obra).

De esta forma, el *Tratado* de Melchor Calderón se presentaba como una voz consensuada bajo la soberana fórmula de "hacer morir y dejar vivir"[59]; el indio indómito e incorregible, podía ser eliminado sin ningún cargo de conciencia. La empresa conquistadora puso en cuestión seriamente la verdadera utilidad del indígena: "El problema radicaba en que el indio, tal como fue visto por el europeo, no servía para sus propósitos. Sin disciplina laboral, incapaz de producir excedentes y ajeno a los principios que movían a la economía capitalista, los pue-

59 En términos teóricos –dice Foucault– que: "Si ahondamos un poco y llegamos, por decirlo así, hasta la paradoja, en el fondo quiere decir que, frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto. Desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto. En todo caso, la vida y la muerte de los súbditos sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad soberana" (Foucault, 2000: 218).

blos aborígenes quedaron al margen de toda posibilidad de articularse al proyecto colonial" (Pinto Rodríguez, 1996).

La instrumentalización del indígena, comprometía un serio cuestionamiento ontológico o, más bien, dicha instrumentalización constituía la materia prima (epistémica, moral y políticamente considerada) para futuras reflexiones en torno a la cuestión del 'sujeto' (*ego cogito*), o de si estos cuerpos semi-desnudos constituían o no una existencia real. Aquí subyace la primera de las dudas metódicas: si el 'indio' carece de razón o pensamiento, no existe en tanto humanidad (conforme al imaginario europeo: blanco-varón-trabajador-letrado-etc.), por lo tanto, se justifica la encomienda, el servicio personal, la instrumentalización sexual, incluso la muerte del mismo. Por un lado, estará el conquistador (sujeto), y por otro muy distante, el indígena (objeto)[60].

Para bien o para mal, el siglo XVII se caracteriza por una emergente subalternización; donde el indígena será construido como sujeto (colonial), su identidad será inventada por el europeo, y su lugar en el mundo estará determinado por el rol que pueda cumplir al interior de la economía capitalista[61]. Dicho rol, evidentemente, estará condicionado a su calidad humana evidenciada en el linaje, es decir, a través de su sangre.

---

60 Sobre esta 'duda metódica', y su referencia bibliográfica, véase *infra*, pp. 110ss.

61 Sería conveniente pensar la *identidad* como cambiante, inestable, o a partir del devenir histórico del sujeto, y no del 'ser' en un sentido esencialista. Pensar la identidad desde las diversas representaciones o discursos que la hacen posible históricamente por medio del lenguaje o de la cultura, y no como una permanencia en el tiempo o en sí misma localizable en el espacio, y que busca incesantemente un origen en el cual fundarse y reconocerse. Muy en sintonía con las reflexiones de Stuart Hall, cuando señala que las identidades están "construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación" (Hall, 1996: 17); dejar de interrogarnos sobre "'quiénes somos' o 'de dónde venimos'" para dar paso a preguntas como "en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos" (Hall, 1996: 17-18). Pero, evidentemente, como toda representación es por sí una carencia, una omisión, una exclusión, o un silenciamiento, dicha 'identidad colonial' sólo pudo constituirse como tal a partir de un encuentro con ese Otro (*afuera constitutivo*) al cual interpelar y es interpelado,

El proyecto colonial, implicaba un proceso de construcción, que transformará a los indios indómitos en indios productivos. Lógicamente, la esclavitud y la muerte eran demasiado costosas comparadas con la fabricación evangélica (por tanto, ciudadana) de los nativos que, a largo plazo, llegaban a convertirse en hombres (subalternos, pero hombres al fin y al cabo), con un enorme potencial para la producción al interior de los mercados locales en provecho de la corona española. Desde ahí se puede comprender el surgimiento, por ejemplo, de la Tasa de Santillán[62], como primera legislación laboral que transformaba la mano de obra ilegal en una pieza clave al interior del sistema-mundo capitalista que comenzaba a regir los intereses imperiales. En última instancia, el sujeto construido por el proyecto colonial es siempre un sujeto/súbdito.

De este modo, durante el inicio del siglo XVII, se intenta un nuevo proyecto, que tiene por objeto no sólo la conquista del territorio indígena, sino también, el de subsumir la cultura de los indios del reino de Chile (*Reche*)[63] en la arquetípica cultura española, o más bien, de

---

y desde el que pueda establecerse aquella *differance* derridiana donde se gesta la alteridad y posible inferiorización. Se trata de un espacio de distanciamiento (diferencia colonial), en que el sujeto se ve obligado (convocado-interpelado) a tomar una posición determinada o autodefinirse como tal (como indio, negro, mestizo, o incluso como criollo); una 'sutura' lo llama Hall, donde lo síquico y lo discursivo tienen su encuentro en aquella construcción identitaria que ha sido marcada como inferior o racializada (cfr. Hall, 1996).

62 Surge en 1558, y es promulgada por García Hurtado de Mendoza, fueron un conjunto de disposiciones que tenían por objeto regular las relaciones laborales entre españoles e indígenas. Aunque aparentemente se trataba de otorgar un sentido más humano al trato indecoroso de las encomiendas; en el fondo, se trataba de un mecanismo de producción que la economía colonial disponía para acelerar el tránsito de 'indio' salvaje a trabajador domesticado.

63 Un extendido presentismo histórico ha hecho que se hable de *mapuche* que habitaban en Chile durante los siglos XVI o XVII (y parte del XVIII). El vocablo *mapuche*'no se encuentra en la gramática que Luis de Valdivia redactara en 1606; en lugar de ello, se halla el término *reche* para denominar al 'indio de Chile' (Valdivia, 1684). Tampoco se encontrará en la gramática del jesuita Andrés Febres en 1765; ni en la de Bernardo Havestadt en 1777. En aquel entonces no existía ninguna comunidad que se autodesignara como *mapuche*, sino más bien, como bien lo documenta Valdivia, las comunidades se llamaban a sí mismas como *reche*, que

civilizar –por medio del evangelio– al bárbaro nativo, y convertirlo en un habitante del pueblo, en un trabajador domesticado por la cultura:

> [...] urgía realizar trabajos de colonización: sembrar la tierra, erigir iglesias y casas, explotar los lavaderos. Para todo ello, faltaba la mano de obra de indios sumisos. Adoctrinarlos, rendirlos a la fe y enseñarles castellano (porque 'la lengua es instrumento del adoctrinar', y porque también la necesitaban para comprender las órdenes de sus nuevos amos) fue la segunda finalidad, que las misiones especialmente tratan de realizar (Labarca, 1939: 8).

El modo en que se gestó esta estrategia evangelizadora, tiene un amplio paralelo con lo acontecido en Valladolid. La 'guerra defensiva', como se denominó a este proyecto, fue encabezada –paradójicamente– por el mismo rector del colegio jesuita que leyera públicamente en la catedral de Santiago el texto del licenciado Melchor Calderón para incentivar la legalización de la esclavitud indígena, el jesuita español Luis de Valdivia (1560-1642); un religioso inspirado –indudablemente– en las ideas de Bartolomé de Las Casas[64], y declarado impulsor de las pri-

---

significa algo así como 'hombre originario' u 'hombre autóctono', a diferencia u oposición al *huinca* o extranjero (cfr. Zabala Cepeda, 2008: 283).

La etnia que hoy conocemos con el nombre de mapuche, sería más bien, un "producto histórico" del conjunto de transformaciones sociales que han afectado a los *reches* desde el siglo XVI en adelante. El antropólogo Guillaume Boccara, es muy meticuloso en señalar, además, que el término 'araucano' se refería a un grupo de indígenas pertenecientes a una *ayllarewe* o 'provincia' de Arauco (una *ayllarewe,* comprendía varias comunidades –*rewe*–), los cuales fueron los primero en resistir a los españoles; de ahí que, como la guerra se hizo extensa, los españoles aplicaron el término 'araucano' a todos los que habitaban más al sur de Arauco (Alonso de Ercilla, con su obra *La Araucana*, sería uno de los más férreos promotores de aquella palabra) (cfr. Boccara, 1996).

64 No sería extraño ni novedoso pensar la influencia de los religiosos españoles en las controversias indígenas de Chile. De hecho, mucho antes que el jesuita Valdivia, ya encontramos algunas huellas de Francisco Vitoria en el poeta Alonso de Ercilla, por intermedio de Fray Gil Gonzales, discípulo directo de Vitoria, quien también fuera amigo cercano de Bartolomé de Las Casas. Ercilla compartió sus inquietudes durante muchos días con Fray Gil en las embarcaciones que iban desde Concepción a Lima (Mejías-López, 2010).

meras reformas que a la llegada de la Compañía de Jesús[65] comienzan a vislumbrarse en Chile, y que viene a reproducir también, en cierta forma, la discusión en torno a los naturales; es decir, sobre el uso o no de la fuerza en la evangelización, o si los indígenas eran o no apóstatas y, por supuesto, si los indígenas debían ser capturados o no para uso de servicio personal. No me corresponde pronunciarme sobre este doble discurso del padre Valdivia, quien primero apoya la esclavitud indígena, para luego convertirse (históricamente) en el defensor de los nativos[66].

Poco importa, por ahora, cuánto tiempo haya durado el proceso jurídico de la 'guerra defensiva', y los detalles de su ejecución; porque si hay algo de fracaso en todo esto, está claro que no fue el pacto de paz hispano-reche, sino más bien el fracaso se debe enteramente al añejo dispositivo soberano que maquinaba violentamente contra la cultura nativa, y que fuera enfrentado a la persistente resistencia de un pueblo que quiso permanentemente anular aquella 'diferencia colonial'[67].

Sin embargo, lo importante a señalar aquí, es que se instala en el reino de Chile la 'guerra defensiva' como un proceso histórico inaugural

---

65 La llegada de la Compañía de Jesús llega a Chile en 1593, trae consigo un notable cambio en los modos de relacionarse entre españoles e indígenas. Sobre la historia de la Compañía de Jesús en Chile, véase: (Hanisch, Walter, 1974).
Para comprender de manera más amplia el proyecto de Guerra Defensiva, es necesario tomar en cuenta la obra que ya venía realizando en el Perú el jesuita José de Acosta, proyecto evangelizador que puede considerarse como antecesor al de Valdivia (Pinto Rodríguez, 1988). Acosta había publicado en 1588 su *De Procuranda Indorum Salute*, obra que no sólo será la primera escrita por un jesuita en América, sino que pasará a la historia por constituir una reflexión sistemática en torno a las 'misiones'; en *De Procuranda*, se pueden apreciar cinco temas que pueden ser los pilares de la misionología sucesora: 1) los indios pueden ser verdaderos cristianos; 2) la evangelización no puede olvidar la conquista; 3) la evangelización debe partir de la cultura indígena; 4) conocimiento de las religiones indígenas; y 5) un modelo de doctrina diferente (cfr. Marzal, 1998: 107-113).

66 Según el historiador Álvaro Jara (cfr. 1971: 172-173), el padre Valdivia no habría suscrito en la catedral de Santiago el texto del inquisidor Melchor Calderón después de conocer las doctrinas lascasianas. De ahí que, para comprender esta contradicción, el historiador nos hable de un 'nuevo Luis de Valdivia'.

67 Véase lo que se dice de Lautaro unas líneas más abajo.

o símbolo, primeramente, de una frontera imaginaria que diferenciará a los bárbaros de los civilizados y, por otro lado, del surgimiento de una nueva modalidad en las relaciones de poder: la disciplina.

Una frontera geográfica, subjetiva y epistémica: la zona de contacto

Este debate[68], que por razones de espacio no puedo reproducir enteramente, o al menos parcialmente, pero que remito a la bibliografía respectiva, traerá como consecuencia una demarcación geográfica en el río Biobío[69]; un límite imaginario que servirá –como decía Edward Said[70]–, para diferenciar a un 'nosotros' de un 'ellos', o un 'nuestro territorio' del 'territorio de los bárbaros'. Frederick J. Turner, por ejemplo, el primer y más importante teórico de la metáfora de los bordes/límites (*Frontier Thesis*, o Tesis de Turner), ya nos señalaba que la frontera, como límite geográfico, constituía esencialmente "el punto de contacto entre la barbarie y la civilización" (Turner, 1987: 188).

La obra de Alonso de Ovalle (1646) que cité en el capítulo anterior, contiene en sus páginas finales un valioso mapa dedicado a Inocencio X, que refleja la mirada que los jesuitas tenían del reino de Chile. La *Tabula Geographica Regni Chile,* es de una riqueza impresionante en cuanto a símbolos y detalles se refiere; muestra el número y lugares en que se llevaban a cabo las misiones, y muestra la ubicación de los edificios y colegios jesuitas.

---

68 Detalles históricos sobre el debate y también sobre la vida de Luis de Valdivia, se pueden encontrar en: (Medina, 1878, 1906; Debesa, 1985; Pinto Rodríguez, 1988; Zapater, 1992; Pinto Rodríguez, 1993, 1996; Díaz Blanco, 2010).

69 Evidentemente, un estudio sobre las fronteras no puede reducirse sólo a la del Biobío. La profesora María Ximena Urbina Carrasco, por ejemplo, ha iniciado un interesante trabajo que busca articular los distintos estudios sobre la denominada 'frontera de arriba' o 'frontera huilliche' (entre el río Toltén por el Norte, y el río Malpué por el Sur); durante la colonia –nos dice la profesora María Ximena Urbina–, 'arriba' significaba lo que para nosotros es el 'sur', dado que 'subir' indicaba aumentar o elevar en grados latitudinales; de ahí que las 'ciudades de arriba' fueran las ciudades meridionales (Urbina Carrasco, 2005, 2009).

70 Véase la extensa cita de Edward Said en la página 34.



Ilustración 4
Tabula Geographica Regni Chile[71]



Hay que recordar que Alonso de Ovalle intenta en toda su obra mostrar al rey de España las peculiaridades del reino de Chile, no sólo su belleza, sino también la nobleza de sus habitantes, los cuales descendían de una larga cadena de familias provenientes de Asia. Muestra, además, lo valiente y fuertes que han sido como pueblo al impedir las invasiones incaicas y españolas[72]: "con razón se les da entre los demás indios, el título de nobles, y caballeros; en fin son los valerosos" (Ovalle, 1646: 86).

Sin embargo, aquellas nobles cualidades se veían –según el jesuita–, apaciguadas por la ira generada por sus tendencias coléricas de irra-

71 En *Histórica Relación del Reyno de Chile* de Alonso De Ovalle (1646). El mapa grande (Tabula A, 116x58 cm.) que he presentado aquí, difiere del mapa pequeño (Tabula B, 46x35 cm.) que aparece en la versión impresa del libro citado. Al parecer, el mapa grande (Tabula A) sólo habría sido enviado a la imprenta, pero nunca circuló en los textos impresos. He utilizado el mapa de la colección *Archive of Early American Images* de la John Carter Brown Library, Brown University, caratulado como *Tabula Geographica Regni Chile*, número de acceso 11250; se dice que se trata de la única copia existente. Puede encontrarse una versión del mismo mapa en una publicación de Wroth Lawrence (1959).

72 Me ha sido de valiosa utilidad el texto de Andrés Prieto (2010), dado que apunta a demostrar cómo la descripción de la naturaleza chilena hecha por Alonso de Ovalle, trae como intención última la justificación de las misiones jesuitas. Véase también: (Fischer, 2002).

cional naturaleza, que los conducían a cometer crueles venganzas sobre sus enemigos:

> El espíritu bélico de esta gente tiene principio de su natural [¿tiene origen en su naturaleza?], porque son coléricos, impacientes, mal sufridos, furiosos, arrogantes, soberbios y feroces, y en sus venganzas son notablemente crueles, despedazando inhumanamente al enemigo cuando [...] levantándole en las picas, arrancándole el corazón, haciéndole pedazos, y relamiéndose como fieras en su sangre [...] (Ovalle, 1646: 88).[73]

Siguiendo a su predecesor jesuita José de Acosta, y al franciscano Gregorio de León, pensaba que todas las cualidades morales de los indígenas provenían de la naturaleza:

> [...] estos valientes guerreros de Chile, hijos de aquella cordillera, que parece les pega lo crudo, e incontrastable de sus inexpugnables rocas, y asperezas [...] Nazca esta valentía, y superioridad de ánimo de los chilenos, de estos principios, o de algún peculiar influjo del cielo, o constelaciones de estrellas, como dice el mismo autor [se refiere a Gregorio de León] [...] (Ovalle, 1646: 83).

Lo que plantea el propio Alonso de Ovalle, es justamente aquello que me he propuesto demostrar en este capítulo a partir de la referencia que he hecho a la 'guerra defensiva' iniciada por Luis de Valdivia. Alonso de Ovalle, escribe la obra cuando aquel dispositivo de dominación está ya instalado; argumentando que el indígena es noble, valeroso y de grandes cualidades, pero que el ambiente de barbarie en que ha sido formado (esto incluye el aspecto ambiental, el clima),[74] lo ha convertido en un individuo susceptible a tener "ánimos tan intrépidos y levantados" (Ovalle, 1646: 83) que la 'evangelización' –en tanto proceso de aculturación– podría convertirse en la mejor herramienta para forjar los caracteres de los indígenas (como dispositivo disciplinario), otorgándoles una nueva y verdadera fe, y civilizándolos en las costumbres y en las maneras de concebir el mundo.

---

73 Los corchetes son míos.
74 Véase *supra*, pp. 161ss.

Aquí subyace una constatación histórica de la 'diferencia cultural' que encubre una 'diferencia colonial', de la cual hablaré un poco más adelante.

Aunque no puedo –por un asunto de espacio– detenerme en la descripción y el análisis de los símbolos, dibujos, y textos que aparecen en el mapa[75], me siento con el deber de hacer un breve alcance respecto a dos elementos que se distinguen en el mismo: 1) la clara delimitación entre el territorio civilizado y el bárbaro; y 2) la manera en que el habitante del sur es inventado y naturalizado como un híbrido entre humanidad y bestialidad.

Un acercamiento, nos permite visualizar que el río Biobío es el límite que divide la *Praesidium Hispanorum* (ocupación o fuerzas españolas) que corresponde al territorio en que ha predominado la cultura o la civilización (ubicada al Norte)[76]; mientras que al otro lado, se encontraría la *Confinia Belli* (confines de la guerra), o el territorio 'más allá' de la cultura, donde predomina lo bárbaro, lo primitivo, y todo lo relativo a la naturaleza (ubicado al Sur)[77]:

El segundo elemento que quisiera destacar del mapa, es la naturalización del indígena como una mezcla entre humano/bestia y, por tanto, diferente y distante al europeo; es decir, el español produce una imagen del nativo como un ser más cercano de la naturaleza (irracional o animal), que de la cultura (razón, civilización). Recordemos que ya habían pasado casi cien años desde Valladolid, por lo que la discusión no es si el indígena era o no humano, sino más bien, qué tan humano es, y cuán lejos está por alcanzar la perfección de la cultura europea.

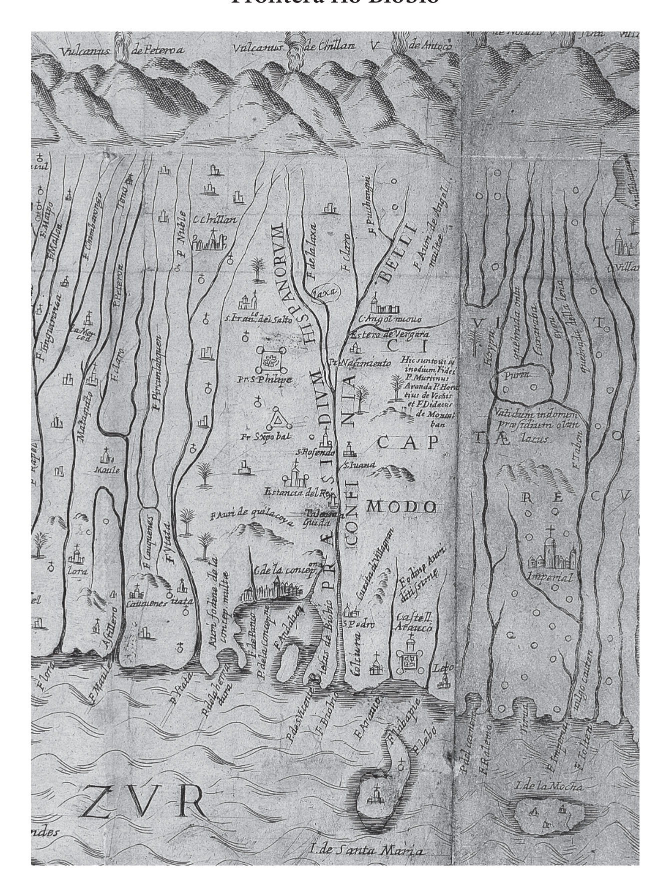
---

75 Véase, Ilustración 4.

76 Debemos recordar que el mapa de Alonso de Ovalle, muestra el reino de Chile de manera horizontal; por lo tanto, el Sur se encuentra a la derecha, y el Norte a la izquierda.

77 Véase, Ilustración 5.

Ilustración 5
Frontera río Biobío



El mapa de Alonso de Ovalle, reproduce una imagen del habitante del sur, quizá producto de la imaginería de los textos medievales, renacentistas, e incluso desde la numerosa literatura de viajes iniciada a partir de la conquista en América. Llama profundamente la atención el dibujo que se encuentra al costado derecho-inferior del mapa, donde puede apreciarse la manera en que el jesuita representa a los indígenas del sur: un hombre con cola de animal en posición de lanzar una flecha (abajo, en el mapa 'pequeño', junto a la expresión *caudati homines hic*):

Ilustración 6
Hombre con cola al sur del reino de Chile (versión de Tabula A)

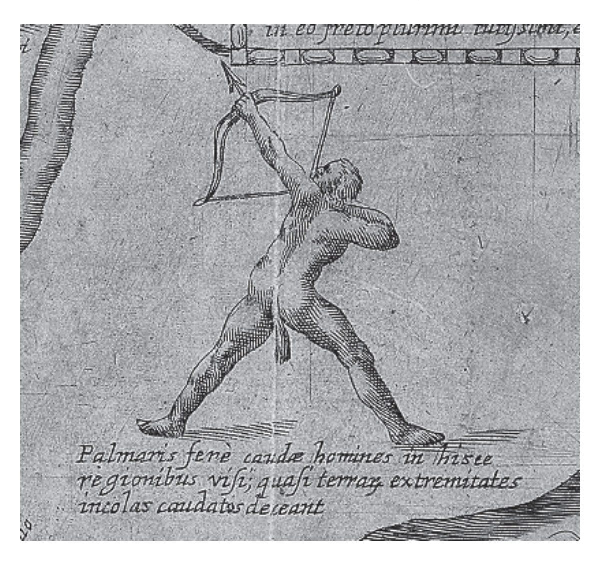


Ilustración 7
Hombre con cola al sur del reino de Chile (versión de Tabula B)



Volviendo al tema de la frontera, la metáfora del límite no deja de ser una figura imaginaria, donde los pactos de paz entre colonizadores y colonizados se verán constantemente amenazados por los viejos hábitos de desenfreno y de impaciencia del europeo conquistador o, como dice José Bengoa, la 'guerra defensiva' colocará al reino de Chile en una permanente tensión de "guerra relativa" (Bengoa, 2004: 285).

Y aquí es donde comenzamos a distanciarnos de los llamados Estudios Fronterizos[78], para alinearnos muy de cerca con lo que Boccara denomina como 'perspectiva antropológica', o más específicamente aún, con la perspectiva decolonial propuesta en este libro. Dicha relatividad no sólo viene dada porque "por sobre la guerra, va a dominar una paz 'parlamentada' que permanentemente está a punto de romperse" (Bengoa, 2004: 285-286), sino, porque esta demarcación fronteriza, a modo de estatuto histórico o eurocentrista[79], representa una nueva explicitación de la diferencia colonial entre barbarie y civilización; en otras pala-

---

78 El distanciamiento es en relación, específicamente, con la interpretación tradicional que se hace de los hechos ocurridos en la 'guerra defensiva'. Un grupo de historiadores (Álvaro Jara, Mario Góngora, Sergio Villalobos, y otros), bajo un campo común que se denomina como *Estudios Fronterizos*, adhieren a la idea de periodización en base a la dicotomía de guerra/paz; es decir, que hubo una primera centuria (1550-1656) caracterizada por los conflictos y la guerra, seguido por otro período más extenso (1657-1883) caracterizado por las relaciones de paz (cfr. Goicovich, 2007; cfr. Zabala Cepeda, 2008: 189-191). Concebir la guerra como el único modo de dominación o imposición de un orden, me parece una visión de suyo etnocéntrica, y que se enmarca en lo que podríamos llamar como perspectiva de la Modernidad, en tanto, genera una invisibilidad en los modos subjetivos de dominación que tienen como modelo arquitectónico la Colonialidad.
En la presente investigación, como hemos podido apreciar con Bartolomé de Las Casas y el debate de Valladolid –y que, como veremos, se vuelve a repetir en Luis de Valdivia y su estrategia de evangelización en el reino de Chile–, aquella 'paz fronteriza' no es sino un nuevo modo de articulación del poder, bajo una dominación de carácter evangélico/cultural; de ahí que me acerque más a la interpretación del antropólogo francés Guillaume Boccara, quien inspirado en Michel Foucault, va a considerar este cambio de lógica del poder, como un paso desde un "diagrama soberano" a un "diagrama disciplinario".

79 Es eurocentrista en la medida en que Europa se vuelca sobre sí misma como referente universal en la planificación estratégica del 'nuevo mundo'; Europa define la 'exterioridad' desde un punto cero de observación, negando todas las otras pers-

bras, se traducirá en una transformación de los dispositivos de poder[80] que van a operar de manera muy fuerte durante los siglos XVII hasta entrado el XIX con la llegada del sujeto nacional o sujeto económico. La instauración de una frontera geográfica que evidenciará en el reino de Chile esta diferencia colonial, supone no sólo una división territorial o política, sino que al mismo tiempo, se trata de una frontera o bordes subjetivos (culturales) y también epistémicos[81]; o como lo señalaba Said: "a las fronteras geográficas le siguen las sociales, étnicas y culturales de manera previsible" (Said, 1990: 80).

La desigualdad entre bárbaros y civilizados, o relación de asimetría entre ambas culturas, o lo que es lo mismo 'la diferencia colonial', constituye el aspecto fundamental de lo que Mary Louise Pratt ha denominado como "zona de contacto", haciendo un especial énfasis en la dimensión interactiva que involucra la presencia conjunta de indivi-

---

pectivas posibles (puede el lector hacer una analogía con la forma de entender el 'punto cero' en el siglo XVIII; véase *infra* p. 121).

80 El poder no puede pensarse aquí de manera abstracta, sino más bien como un poder que opera en relaciones muy concretas. Pensar el poder es descifrar las causas que permiten que un sistema social –como el colonial, o más bien, sistema-mundo moderno/colonial–, pueda perdurar en el tiempo, a pesar de las múltiples y heterogéneas fuerzas locales que lo componen. Sin embargo, al mismo tiempo que se analizan las particulares formaciones históricas del sistema de dominación y explotación, se hace necesario también identificar cuál o cuáles de esas fuerzas locales es la que articula a las demás como un eje central en el interior del sistema (cfr. Restrepo y Rojas, 2010: 106-107).

81 Véase sobre esta triple dimensión de la frontera en: (Mignolo y Tlostanova, 2009). La profesora chilena María Teresa Aedo Fuentes (Universidad de Concepción), ha planteado igualmente este aspecto tridimensional de la frontera; por un lado estaría el discurso político que circunscribe el territorio de usurpación española proponiendo como límite geográfico el Río Bío-Bío, creando de este modo, una cierta "discontinuidad espacial" o separación entre territorio mapuche y territorio español; pero al mismo tiempo, esa misma distinción geográfica formaría una "discontinuidad cultural", o separación entre un 'nosotros los civilizados', y un 'ellos los bárbaros'. Y, por otro lado, como un tercer elemento (epistémico), se crearía un discurso doctrinal o catequístico que tiene como objetivo la educación o civilización de aquellos cuerpos construidos por el discurso de la otredad (Aedo Fuentes, 2005). Puede consultarse también, el excelente ensayo de Ettiene Balibar (2008).

duos culturalmente distintos, pero cuyas trayectorias se interceptan y se transforman mutuamente en algún punto de la historia[82]:

> [...] espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y forcejean una con otra, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación [...] (Pratt, 2009: 30)
> [...] los individuos que están en esa situación se constituyen en y a través de su relación mutua. [...] las relaciones entre colonizadores y colonizados, o de viajeros y 'viajados', no en términos de separación sino en términos de presencia simultánea, de interacción, de conceptos y prácticas entrelazadas [...] (Pratt, 2009: 33)

Colonialidad: idea de totalidad, y miradas micropolíticas

A mi juicio, en este proceso histórico de la 'guerra defensiva' y en el debate que ésta conlleva, es donde puede localizarse más claramente la instauración de una nueva matriz configuradora de la racionalidad colonial entre los siglos XVII y XVIII. La Colonialidad, como la denomina Aníbal Quijano, comienza su despliegue con toda nitidez en el cruce de dos modernidades, o en la intersección que se efectúa alrededor del 1600 entre dos tipos de poder: el soberano y el disciplinario. Esto no significa que la colonialidad no haya existido antes de esa fecha[83]; muy al contrario, la Colonialidad es inherente a los procesos que dieron origen

82 Muy en sintonía con lo que planteaba Rolena Adorno respecto a la construcción conjunta del sujeto colonial (Adorno, 1988), la profesora Mary Louise Pratt hace referencia específica al concepto de Transculturación (acuñado por el sociólogo Fernando Ortiz) para hacer hincapié en "cómo los grupos marginales o subordinados seleccionan e inventan a partir de los materiales que les son transmitidos por una cultura dominante o metropolitana" (Pratt, 2009: 31); o dicho de otra manera: "Si bien los pueblos subyugados no pueden controlar lo que la cultura dominante registra acerca de ellos, pueden, sin embargo, determinar (en grados diversos) lo que absorben para sí, cómo lo usan y qué significación le otorgan. La transculturación es un fenómeno de la zona de contacto" (Pratt, 2009: 31).

83 Para Castro-Gómez no hay Colonialidad antes del siglo XVII cuando aparecen los 'resguardos' (cfr. Castro-Gómez, 2010d: 3-5). Los 'resguardos' son para Castro-Gómez, lo que la 'guerra defensiva' para esta investigación. Sin embargo, he sido majadero en señalar que la Colonialidad solamente 'sedimenta' en el siglo XVII, pero tiene su antecedente en el siglo XV con la llegada de los españoles al continente al instaurar la 'diferencia colonial' como criterio de dominación y explotación.

a la Modernidad propiamente tal; y si la 'diferencia colonial' de la que nos habla Mignolo, vino a ser el fundamento de la conquista en América, no podemos menos que reconocer los primeros rastros de Colonialidad en dicho proceso fundador[84]. Sin embargo, como la historia transcurre por múltiples vías muy heterogéneas unas de otras, sin responder a ninguna organización *a priori*, es que se nos hace invisible e imposible una reconstrucción cabal de las relaciones de poder que originan esta matriz colonial. A pesar de ello, es interesante descubrir cómo esta categoría de análisis, se deja entrever o emerge bajo tres dimensiones al interior de determinadas sedimentaciones históricas: Colonialidad del Poder, del Saber y del Ser, parecen reunirse en algún momento de la historia; confluyen como tejidos aparentemente independientes, pero que colaboran tácitamente unas con otras para dar fuerza a una matriz más amplia o general (molar) de dominación, a una estructura global de poder que posibilita y que distribuye sentido y orientación.

Pienso, junto con Quijano, que la existencia histórico-social, o los fenómenos de una determinada situación vital del ser humano como sociedad, en este caso de la chilena colonial del siglo XVII, se expresa siempre en una serie múltiple de relaciones sociales que sólo adquieren su sentido y explicación a partir de un campo más amplio al que corresponden dichas micro-relaciones. Esto es, que "las partes en un campo de relaciones de poder societal no son sólo partes" (Quijano, 2000a: 354), como si las prácticas individuales fueran desbocadas y acabadas en las meras acciones vacías, sin responder a ningún patrón que las configure como constitutivas de contextos, de discursos, de instituciones, de verdades, etc., hay siempre una orientación general de conjunto.

---

84 Uno de los supuestos fundamentales en esta investigación, es justamente que la Colonialidad es constitutiva de la Modernidad; de ahí que la Modernidad como proyecto sea 'insalvable', ya que, para su realización es siempre un requisito fundamental la presencia de Colonialidad: "la gran mentira [...] es hacer creer (o creer) que la Modernidad superará la Colonialidad cuando, en verdad, la Modernidad necesita de la Colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá Modernidad sin Colonialidad" (Mignolo, 2003). Por lo tanto, si la Modernidad comienza en 1492 con la llegada de los españoles y portugueses al continente, se puede afirmar entonces que la Colonialidad la hizo posible.

Si bien "cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad" (Quijano, 2000a: 354), no podemos negar que existe efectivamente una cierta idea de 'totalidad', quizás no al modo clásico de un totalitarismo, sino más bien, pensada en términos de una heterogeneidad estructural[85]:

> Lo que articula a heterogéneos y discontinuos en una estructura histórico social es un eje común, por lo cual el todo tiende a moverse en general de modo conjunto, actúa como una totalidad [...] Pero esa estructura no es, no puede ser, cerrada, como en cambio no puede dejar de serlo una estructura orgánica o sistémica. (Quijano, 2000a: 355).

Y sigue:

> Por eso, a diferencia de éstas, si bien ese conjunto tiende a moverse o a comportarse en una orientación general, no puede hacerlo de manera unilineal, ni unidireccional, ni unidimensional, porque están en acciones múltiples, heterogéneas e incluso conflictivas pulsiones o lógicas de movimiento (Quijano, 2000a: 355).

El poder colonial, o el diagrama de poder que estamos describiendo constituye una matriz que opera en un doble sentido: macro-político y micro-político a la vez. Es decir, constituye una macro-estructura de

85 Concuerdo con Quijano en que cualquier idea que conlleve un pequeño rastro de 'idea totalitaria' corre el peligro de caer fácilmente en un totalitarismo. Sin embargo, creer, por otra parte, en la inexistencia absoluta de una cierta idea de totalidad en el conocimiento histórico-social, no es sino, negar el poder que opera en las macroestructuras. En esto último radica la crítica hecha por los estudiosos postcoloniales (Spivak, Bhabha, Said), cuando denuncian en la filosofía de Foucault un sesgo ideológico que oculta y legitima la macrofísica del poder; o lo que es peor aún, que dicha negación de la totalidad en cuanto estructura es lisa y llanamente una 'irresponsabilidad intelectual' (cfr. Castro-Gómez, 2010c: 272-277). Según el filósofo colombiano, las críticas postcoloniales hacia Foucault se remiten solamente a los textos anteriores a 1975; después de esa fecha, asistimos en Foucault a una analítica del poder que se desprende de una exclusividad de los procesos micropolíticos, e incluye extensamente una crítica a la 'historia de la gubernamentalidad' en tanto macropolítica (Castro-Gómez, 2010c); esta referencia de Castro-Gómez es de sumo interés, dado que el autor otorga las claves fundamentales para pensar la Colonialidad a partir de una microfísica del poder, y no tan sólo como una macroestructura (como en Quijano, por ejemplo).

dominación a escala global, al mismo tiempo que una serie de tecnologías que operan en lo subjetivo; y no pueden separarse una de otra como si se tratara de dos poderes independientes uno de otro: no es posible entender la esclavitud indígena o la evangelización, sin comprender el entramado político que subyace al interior del imperio español, o de éste último en su íntima relación con otros imperios emergentes (inglés, holandés, francés). Las técnicas de individuación, por ejemplo, sólo adquieren sentido cuando son vistas a la luz de los cambios (principalmente económicos) que acontecen al interior del sistema-mundo colonial[86]. De ahí que la macro-estructura a que he hecho referencia, o a esa idea de totalidad en el sentido especificado, no sea vista como una mera abstracción o entelequia, muy al contrario, el poder expresado en las prácticas y las técnicas del siglo XVII son muy concretas y visibles.

Considerando una heterarquía del poder, es que Castro-Gómez señala que: "no hay una sola 'Colonialidad del poder' sino que hay muchas y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se esté considerando (micro, meso o macro), así como su ámbito específico de operación" (Castro-Gómez, 2010c: 287-288). Esto es, la colonialidad se convierte en un soporte que articula las relaciones sociales con las subjetivas, es decir, como una matriz que aparece y se construye en torno al encuentro entre una multiplicidad de fuerzas a una escala global por un lado (raza, género, clase), y de técnicas políticas muy específicas por otro (encomiendas, esclavitud, misiones, parlamentos, etc.)[87]; donde,

---

86 Deleuze y Guattari hablaban de una 'coexistencia' de dos segmentariedades en los individuos: una molar y otra molecular. De hecho, Castro-Gómez, cuando intenta explicar la heterarquía del poder en Michel Foucault recurre a una cita muy interesante en la introducción de su trabajo (Castro-Gómez, 2007b); prefiero reproducirla acá: "Toda sociedad, pero también todo individuo, están atravesados por dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular. Si se distinguen entre sí es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad. Y si son inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra [...]. En resumen, todo es política pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica" (Deleuze y Guattari, 2002: 218).

87 Por ejemplo, en Foucault encontramos dos usos del término 'disciplina', aplicables cada uno a distintas dimensiones o ámbitos de operación: "uno en el orden del saber

además, en cada época y lugar variaría el único eje articulador de las distintas dimensiones o jerarquías de poder; a partir de 1492 –como veremos más adelante–, la 'raza'[88] se constituye en el foco central alrededor del cual girarían todas las manifestaciones de la existencia social durante la colonia.

Urge, por lo tanto, desvelar los mecanismos por los cuales dicha élite criolla, los mestizos, indígenas y toda la sociedad colonial adquiere (en su *habitus*) ese valor por la 'raza' (linaje) como elemento diferenciador y de acceso a los privilegios sociales, políticos y económicos de la época.

En este sentido, la religión, en tanto "conglomerado de instituciones, de objetos y verdades, y de discursos" (Mendieta, s/f), es una de las tecnologías políticas más importantes e influyentes de la época. Por medio de ella, es que se hace posible la adquisición –por parte de la sociedad colonial en su conjunto–, de aquel capital cultural de la blancura, y de todo el imaginario europeo que este conlleva.

De ahí que, si miráramos como nos señala Castro-Gómez (2010c), la Colonialidad desde una perspectiva menos global, tendríamos que pensar la misma no sólo como iniciándose desde la primera llegada del europeo al continente, sino que pensar su importante proceso de sedimentación durante la 'guerra defensiva', en tanto que en este proceso histórico es donde comienzan a hacer sus apariciones las primeras técnicas disciplinarias o de individuación que permitieron la construcción sistemática e institucionalizada del 'sujeto colonial', y por tanto, del *habitus* criollo que encarnaría la Colonialidad en sus tres dimensiones ya señaladas.

(forma discursiva de control de la producción de nuevos discursos) y otro en el del poder (el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado la singularización de los individuos)" (Castro, 2004a).

88 El entrecomillado sigue la postura tomada por Henry Louis Gates, para destacar el aspecto performativo de su formulación (cfr. Solomianski, 2003: 44-45). En el fondo, la cuestión de la 'raza' no tiene solamente –como ya hemos visto– por motivo esencial el color de la piel o la limpieza de la sangre; lo que está detrás también es una "categorización de los individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal" (Mignolo, 2007b: 41).

La 'guerra defensiva', entonces, es un proceso histórico concreto, donde puede visibilizarse con mayor claridad la Colonialidad cultural[89] que implica la colonización del imaginario[90] de la población dominada; es decir, primeramente por la anulación de sus creencias, costumbres, o visiones de mundo: "La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual" (Quijano, 1992: 438).

Y luego, de una sumisión frente al nuevo imaginario, mediante la imposición:

> Del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática (Quijano, 1992: 438).

La raza como eje articulador de la matriz colonial de poder

El imaginario indígena o construcción simbólica con la que el pueblo *reche* se habría reconocido desde mucho antes de la llegada de los españoles, habría sido desplazado poco a poco –mediante distintas estrategias o dispositivos de poder (colonialidad cultural)–por otro imaginario: el del "sistema-mundo moderno/colonial"[91].

---

89 Se dijo anteriormente Colonialidad del Poder; sin embargo, he preferido utilizar este concepto cuando quede más claro el aspecto de clasificación racial que éste implica. De momento, utilizaré Colonialidad cultural, tal como lo emplea Quijano en 1992, ya que nos permite ir profundizando paulatinamente sobre el tema.

90 El concepto de 'imaginario' que utilizo aquí, lo he tomado de Walter Mignolo, quien a su vez lo ha recuperado del martiniqueño Edouard Glissant (Mignolo, 2000, 2003).

91 Mignolo (cfr. 2003: 61-107), retoma el concepto de Wallerstein 'sistema-mundo moderno', para resaltar en él su 'lado oscuro' o perverso: la Colonialidad. Nos invita a pensar lo moderno-colonial, desde una perspectiva de sistema-mundo.

De todas las manifestaciones que la emergencia del sistema-mundo capitalista trajo consigo (racial, sexista, homofóbica, etc.), la idea de raza es –según Quijano–, el más poderoso instrumento de dominación y clasificación social; será el criterio más visible de configuración de la economía capitalista, y de las nuevas identidades sociales que la hicieron posible: 'indio', 'negro', 'mestizo', 'blanco', etc. Porque serán estas múltiples identidades, la superficie sobre la que se va a inscribir la división y explotación del trabajo y la formación de clases en América Latina. Y al revés, son estos nuevos modos de producción orientados a la explotación, lo que perpetuarán las relaciones de subalternidad que se sustentan en la inferiorización y segmentación de los individuos: raza y clase, se constituyeron mutuamente.

Adhiero profundamente a la idea de que raza y racismo, o más bien, de sus anterioridades, se encuentran estrechamente enlazadas al proceso de inferiorización de las poblaciones nativas durante la expansión de la colonización europea en el siglo XVII[92]. La esencia de la colonización, es para efectos de esta investigación, la diferenciación y jerarquización de las tierras americanas y de sus habitantes (cfr. Quijano, 2000a). O dicho de otro modo, la 'diferencia colonial', o dicotomía entre civilización y barbarie, constituye la semilla etnocéntrica que engendrará las conceptualizaciones de la raza y racismo durante los siglos XVIII y XIX[93], y que, por supuesto, articulará la mirada y el poder panóptico que impregnará paulatinamente el espíritu criollo-elitista con que se irán construyendo los pilares etno-raciales de nuestra 'comunidad imaginada' –como diría Bethenson–, o de nuestra nación e identidad chilena[94].

---

92 Decir esto no es por ningún motivo 'redundancia'; la diferencia colonial, como ya insinuábamos anteriormente, no necesariamente constituye 'racismo', más bien se trata de un 'etnocentrismo' (cfr. Arias y Restrepo, 2010: 53).

93 Es en estos siglos cuando la idea de 'raza' toma la pretensión de convertirse en categoría científica.

94 Como ya había insinuado, en este libro se recogen tres elementos o supuestos en torno a la 'raza' que debemos tener presente (cfr. Hering Torres, 2007: 17). Primero, la idea de 'raza' es muy anterior al siglo de su emergencia biológica del siglo XIX (racismo científico); tiene para efectos de esta investigación, su origen en la diferenciación y jerarquización de la fuerza de trabajo, junto a la acumulación y

Según Eduardo Mendieta: "El racismo es un puente entre la forma del poder del soberano que caracterizó el poderío imperial y el nuevo orden de la biopolítica. Más explícitamente, el racismo permite la transformación de lo que Foucault llamó el poder pastoral, en el poder de la biopolítica" (Mendieta, s/f).

La idea de raza que germinalmente aparece con la 'diferencia colonial', será el catalizador del nuevo modo de articulación del poder; pero, evidentemente, Mendieta no especifica sobre el uso que da al concepto 'racismo', y no puedo sino disentir en el uso que hace de la palabra, dado que el 'racismo' –biologizante–, vino a consolidarse recién durante el siglo XIX; antes de esa fecha, no vemos más que dispersas anterioridades.

Los diagramas de soberanía y disciplina

La evangelización o, más bien, el poder disciplinario de los jesuitas, sus estrategias políticas de Misión, de Parlamento[95], de comer-

distribución desigual de las recompensas, es decir, a la justificación ideológica de la dominación colonial que se vislumbra en el siglo XV durante la 'invención' de América (Wallerstein, 1989; Quijano, 2000a). Segundo, el concepto de 'raza' más que una realidad biológica propiamente tal, se trata más bien de una construcción intelectual y social, que se ha visto impregnada por significados culturales muy diversos, y habría sido consolidada sobre la base de distintos procesos históricos: 'limpieza de sangre' (siglos XIV-XVII), discursos legitimadores de la nobleza francesa (siglos XVI-XVIII), taxonomía de la historia natural (siglos XVII-XVIII), filosofía de la Ilustración y orígenes de la biología (siglo XIX) (Hering Torres, 2003b, 2003a, 2007). Tercero, este mismo concepto de raza vino crear nuevas distinciones de inclusión-exclusión durante la construcción del Estado-nación; las relaciones sociales fueron 'racializadas', estableciendo una continuidad muy sutil entre las 'luchas de razas' y las 'luchas de clases'.

95 El *Koyang* fue una ceremonia propia de los pueblos reche-mapuche, una reunión solemne para interactuar tanto al interior de las comunidades como con los *huincas*. Los españoles asociaron con el tiempo dichas reuniones con los cabildos, sin embargo, en los muchos intentos de acercamiento con los nativos, los españoles fueron institucionalizando el *Koyang* en la forma de Parlamento. Recordemos que previo al surgimiento del Estado, los pueblos reche-mapuche organizaban sus sociedades en torno al honor, la palabra y la diplomacia; de hecho, años después con el surgimiento de los Estados-nación, las repúblicas, chilena y argentina celebrarán una serie de pactos y acuerdos por medio de aquella forma de hacer política (los

cio, la escuela de indios, la instauración de los caciques embajadores, y también sus técnicas pedagógicas elitistas, fueron las que vehicularon de manera silenciosa los procesos de subjetivación durante el transcurso de la Colonia; la inferiorización del indígena, y luego del mestizo, no fue la obra inmediata y derivada de una macro-estructura, sino más bien del trabajo casi invisible de microagenciamientos que operaban al nivel de las conductas de los individuos, de su 'enderezamiento', de su 'civilización', de su 'integración' a las normas implícitas y explícitas del imperio.

Sin embargo, para Eduardo Mendieta –siguiendo nuevamente a Foucault–, tanto la 'inquisición' como la 'encomienda' representaban, durante los siglos XV y XVI, la llegada a nuestro continente de un nuevo poder que dejaría atrás al de tipo 'soberano': "[...] podemos decir que la inquisición y la encomienda representan dos instituciones que hacen explícito y en forma ejemplar la transición del paradigma del poder ejecutivo e imperial al poder pastoral y posteriormente biopolítico" (Mendieta, s/f).

Como veremos a continuación, y como el lector ya lo habrá notado, el poder imperial a que se refiere Mendieta, por ningún motivo desaparece en los siglos XV o XVI; estará absolutamente vigente hasta bien entrado el siglo XVII. De hecho, las dos instituciones que él menciona están impregnadas muy profundamente de ese espíritu soberano que mira al súbdito como a un objeto del cual puede usar, abusar y quitar la vida. Es más, la 'inquisición' en Chile, por ejemplo, no pasó de ser una institución de muy poco revuelo, por no decir, sin importancia; y las 'encomiendas', por otro lado, y por mucho que el profesor Mendieta la presente como una institución que tendía a "cuidar, educar, evangelizar, y proveer por los cuerpos y las almas de los 'indígenas" (Mendieta, s/f), no fueron instituciones reguladas por la ley, o que fueran apegadas a los códigos del 'buen trato'; más bien sabemos que sólo era así en lo teórico, porque en la práctica, esto nunca se cumplía; el encomendador no cuidaba, no educaba ni evangelizaba, y más que 'proveer por los cuerpos y

---

Parlamentos-Koyang). Allí radicará uno de los puntos centrales para comprender las discusiones actuales sobre las demandas mapuches al Estado chileno. Véase: (Contreras Painemal, 2007).

las almas', dependía de ellos para la producción de sus propios bienes; el 'indígena' de servicio personal no era más que un objeto de trabajo, donde en muy contadas excepciones el encomendador daba un trato justo a los nativos a su cargo.

Creo que el tránsito entre un tipo de poder y otro es paulatino, se gesta a lo largo de todo el siglo XVII y parte del XVIII, y habría sido mediado por un complejo proceso evangelizador/educativo/civilizador a cargo de la Compañía de Jesús.

Me parece muy intuitiva la lectura que hace Guillaume Boccara, desde una 'microfísica del poder', señala que:

> En el siglo XVI y hasta más o menos la mitad del siglo XVII existió un diagrama soberano con dispositivos concretos de poder, tales como la encomienda, la expedición guerrera, la esclavitud, el requerimiento, la maloca y el fuerte; mientras que, a partir de la segunda mitad del siglo XVII y durante el siglo XVIII, se estableció un diagrama disciplinario materializado en los dispositivos de la Misión, el Parlamento, el comercio, la escuela de indios, la instauración de los caciques embajadores, etc. (Boccara, 1996: 675).

Esta diferencia o periodización que establece el antropólogo francés, desplaza en casi cincuenta años el punto histórico al que he referido, ya que, ubica en los primeros Parlamentos de Quilin (1641, 1647) y Manquehua (1646), lo que he propuesto aquí en la denominada 'guerra defensiva' a comienzos del siglo XVII. Sin embargo, el punto central es prácticamente el mismo; en el siglo XVII comienza a operar un nuevo tipo de estrategia de poder o de dominación de la barbarie, que preferí denominar –siguiendo a Quijano– como Colonialidad cultural; aunque ahora, que ya se ha introducido la 'raza' como el eje central sobre el cual giran los distintos aspectos del poder, es preferible llamar Colonialidad del Poder o matriz colonial de poder, que será la principal responsable en la construcción del 'sujeto colonial'.

Boccara lo interpreta bajo una óptica foucaultiana[96], argumentando que este tránsito paulatino de una mentalidad conquistadora dominante a una mentalidad colonial emergente, pasa también por una matriz colonial de poder, o más bien, por un "diagrama abstracto de poder", que puede diferenciarse en: "soberano", para cuando se intenta someter a la población indígena por vía de la guerra-paz, como en los primeros cien años que transcurren desde la llegada de los españoles hasta los parlamentos mencionados anteriormente. Y "disciplinario", que aparece cuando aquella voluntad de dominar al 'bárbaro', se materializa por medio de Parlamentos y Misiones, tal como se llevó a cabo durante la segunda mitad del siglo XVII en adelante (cfr. Boccara, 1996, 1999)[97].

Si bien es cierto que ambos tipos de poder operarán simultáneamente durante algún tiempo, debemos reconocer que el diagrama soberano tuvo un punto de inflexión que lo hizo convertirse, poco a poco, en una máquina imperfecta e inútil. Un punto específico que origina lentamente su colapso; una pretensión noble y heroica hacia la anulación de la diferencia colonial. El diagrama soberano necesitaba para mantenerse

---

96 Me parece muy relevante volver a Michel Foucault en algunos aspectos, no con el objeto de acercarnos a su obra y pensamiento original (como una fidelidad hermenéutica), menos con el objeto de continuar o rehacer una arqueología o genealogía en sentido estricto foucaultiano; sino más bien para recuperar herramientas conceptuales y metodológicas de manera muy dispersa, pero que nos permitan pensar y entender de mejor manera nuestra propia historia. Sobre la lectura de Foucault, véase *infra*, nota al pie n° 136; y para profundizar un poco más en torno a las *epistemes* y sus respectivas tecnologías de poder en Chile (principalmente a las que acontecen durante los siglos XVIII y XIX), véase *infra*, el apartado sobre Episteme y gubernamentalidad (pág. 116), y también el apartado sobre biopolítica borbónica o la aparición de la 'razón de Estado' en España y Chile durante el siglo XVIII (pág. 128).

97 Las disciplinas operarían en esas pequeñas dominaciones que tienen lugar en la cotidianidad de las personas, en la transformación de los hábitos y conductas, es decir, en función de una 'microfísica del poder' que operaría luego en las instituciones de encierro (como los colegios). Mientras que los dispositivos de seguridad, lo harán sobre el conjunto de la población, y exige la puesta en marcha de instituciones y mecanismos estatales (como la 'razón de Estado' que veremos más adelante). En este libro, he pretendido –de algún modo– aportar también a la articulación entre la micropolítica disciplinaria y la macropolítica estatal en Chile, y demostrar cómo la 'racialización filial del poder' constituye un producto de ambas.

en pie, del temor y subordinación por parte de los nativos; y fue Lautaro, según lo que nos relata Alonso de Góngora, quien descubre ese camino de desprendimiento de las fuerzas opresoras: "en voz alta les comenzó a decir [a los reche] que los cristianos eran mortales como ellos y los caballos también y se cansaban cuando hacía calor más que en otro tiempo alguno"[98]. Contra dicho descubrimiento, fue que la gran máquina soberana debía comparecer: impedir a toda costa que el mapuche-*reche* se descubriera a sí mismo como 'sujeto' de lucha o resistencia.

Si el mapuche-*reche*, fue considerado 'indomable' por los españoles, se debió justamente a ese descubrimiento que hizo Lautaro en percibir al invasor (*huinca*) como un 'mortal' igual que ellos. Evidentemente, la anulación de la 'diferencia colonial' nunca se hizo posible, no pasó de ser una pretensión que ubicó a los mapuche-*reche* en el lugar de acceso más difícil de la conquista, en el ejemplo más digno de resistencia al poder imperial. Sin embargo, el intento fallido de anular la 'diferencia colonial' entre españoles e indígenas, muy contrariamente, se vio ampliamente acentuado gracias a la aparición de nuevos modos o diagramas de subjetivación, como el disciplinario, que permitieron la fabricación de un nuevo sujeto, ahora 'colonial'.

De este modo, los Parlamentos (*Koyang*) eran pensados como lugares de vigilancia, o como espacios de registro y control: informarse qué ocurría al interior de las tierras bárbaras, poder contabilizar más fácilmente a los indígenas, regular el comercio y la entrada de misioneros. Y las Misiones, por otra parte, operaban al interior de las poblaciones indígenas, en sus mentalidades y, por lo tanto, eran más eficaces en la vigilancia y disciplinamiento. La civilización del 'indio', su evangelización, o educación, era quizás, el instrumento más poderoso en la construcción del sujeto colonial, y es de notar que estuviera a cargo primeramente de los jesuitas (cfr. Boccara, 1996; Campillo, 2011).

El proceso histórico de la 'guerra defensiva' reviste mucha importancia para esta investigación, porque representa aquel espacio inter-

98 La ubicación de esta cita se la debo al historiador Jorge Pinto Rodríguez (1996: 18).

medio entre ambos tipos de diagramas, matrices o 'patrones de poder'; es obvio que no pudo existir un cambio brusco entre ambos modos de dominación; y quizás sea este mismo proceso histórico en particular (la 'guerra defensiva'), el espacio transitorio en que ambos diagramas o patrones operarían de forma simultánea. Por eso es que me adhiero a la tesis de Boccara, de que sea ésta una de las razones por las que el proyecto de Luis de Valdivia no haya resultado como se esperaba (para algunos un fracaso, para otros un éxito; dependiendo del lugar de enunciación); se le hablaba de paz a los indígenas al mismo tiempo que se les violentaba físicamente; se les proponía un 'nuevo trato' en Parlamentos cuando a la vez, seguía operando una lógica de opresión y esclavitud. Durante la 'guerra defensiva', acontece una imbricación o interseccionalidad entre un par heterogéneo de jerarquías de poder: el "soberano y el disciplinario" (Boccara, 1996); o más bien, se trataría de una 'heterarquía', es decir, de una multifacética y compleja operacionalidad en las relaciones de poder, donde convergen en una misma trama social un conjunto de interacciones contradictorias y organizadas en torno a configuraciones que difieren a la verticalidad de una jerarquía específica (Crumley, 1995; Foucault, 2000).

Violentar y parlamentar, esclavizar y evangelizar, fueron dos formas paralelas de ejercer el poder, y que respondían a lógicas de dominación muy heterogéneas: "No era una lógica de guerra-paz dentro de un esquema soberano, sino una lógica de disciplina-conversión dentro de una máquina mucho más compleja y moderna, que se iba a afianzar en las décadas futuras" (Boccara, 1996: 681).

No hay una era de lo 'legal', otra de la 'disciplina', y otra de 'seguridad', nos insistía Michel Foucault en sus cursos del 77-78, explicando que no podemos pensar los distintos regímenes de poder y sus respectivas tecnologías políticas, como una secuencia en que aparecen unas y desaparecen completamente otras (cfr. Foucault, 2006: 23). Lo 'soberano' que caracterizó a la conquista española y portuguesa por sobre los territorios americanos, no puede verse reemplazada de manera violenta por las técnicas disciplinarias que ejercieron los jesuitas sobre los individuos (indígenas); así como tampoco dichas prácticas disciplinarias

fueron opacadas en su totalidad por los 'dispositivos de seguridad' que implementaría el régimen Borbón durante el siglo XVIII y XIX sobre la población chilena:

> No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar, de los mecanismos jurídico legales [...] hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse [...] (Foucault, 2006: 23)[99].

Una frontera de seducción

De acuerdo al espacio interseccional o heterárquico que significaba la 'guerra defensiva', habitar la frontera –para el conquistador–, no era en ningún caso un acto de piedad, ni menos de respeto hacia la otredad indígena. De hecho, la problemática de la diferencia cultural no existía antes de lo acontecido en Valladolid[100]; la concepción de cultura y alteridad que tenían los españoles durante la conquista, no funcionaba aún como un elemento ideológico-político[101] (cfr. Boccara, 1999: 72-73); de ahí que la 'guerra defensiva' se inscriba en un movimiento histórico más amplio de transformación de la relación con el Otro, y que tiene que ver más con una 'naturalización enmascarada de la diferencia colonial' u ocultamiento de las relaciones de poder que inferiorizan al Otro-indíge-

---

99 Hago notar esta propedéutica diferenciación esquemática entre ambos diagramas, sólo con el objeto de comprender la emergencia de eso que denominaré aquí como 'racialización filial del poder', que constituye por sí misma una nueva tecnología política. Sin embargo, como veremos en esta investigación, se trata de una emergencia paulatina, compleja y que se perfecciona en el transcurso de los años. Véase *infra*, Capítulo VII.

100 Véase *supra:* Capítulo I.

101 Un buen ejemplo de la inexistencia de la idea de 'diferencia cultural' durante los primeros años de la conquista, es el famoso 'Requerimiento'; un documento preparado por el jurista español Juan Palacios Rubios, que otorgaba el derecho de subyugar violentamente a los indígenas que no reconocían el poder soberano del emperador español (representante del Papa y Jesucristo). El documento era leído en idioma 'español', sin importar que los nativos comprendieran o no lo dicho en el texto.

na por medio de una inofensiva 'diferencia cultural' que lo ubica en una permanente relación de subalternidad respecto al europeo[102].

Habitar los bordes, significaba determinar o fijar límites a los modos de acceso a la 'cultura civilizada'; modos que, al mismo tiempo, eran bastante restringidos.

La frontera permitía, de esta manera, un doble mecanismo de permisión y de prohibición; incitar al indígena a ser partícipe de esta cultura exaltada como superior y, una vez dentro, negarle o restringirle su capacidad de asimilar plenamente los valores y costumbres de la comunidad patrocinante:

> Esta ambivalencia comienza con el hecho de que las fronteras son efectivamente a la vez internas y externas, o subjetivas y objetivas, es decir, impuestas por políticas de estado, coacciones jurídicas, controles sobre la movilidad y el comercio humanos, pero también profundamente enraizadas en identificaciones colectivas y en la aceptación de un sentimiento común de pertenencia (Balibar, 2008: 94).

Se trataba entonces de una 'frontera de seducción', de unos bordes que iban más allá de lo meramente geográfico y político; se trataba, de igual modo, de una frontera epistémica y subjetiva, donde el deseo o aspiración a ser como el europeo (pero nunca igual al europeo; ser siempre copia, nunca original), tenía como objeto último el acceso al poder colonial, a los privilegios que significaba la apropiación o asimilación de la cultura española.

Desplazar (no abolir) al indígena al interior de la comunidad 'civilizada', para luego privarlo de ciertos derechos, sujetándolo a permanecer anclado a una estratificación social subalternada frente al europeo, es claramente una contribución que los jesuitas han hecho al imaginario eurocéntrico en el reino de Chile. Balibar lo sintetiza muy bien cuando

102 Sobre la sutil, aunque importante relación entre 'diferencia colonial' y 'diferencia cultural', y el enmascaramiento que produce esta última por sobre la primera, véase –principalmente– el primer capítulo de este trabajo, pero también (Mignolo, 2003, 2007a).

dice que "algunos extranjeros (los «europeos asociados»), en términos de derechos y estatus social, se han convertido en menos que extranjeros, son los absolutamente extraños sujetos al racismo institucional y cultural" (Balibar, 2008: 97).

Etienne Balibar (cfr. 2008), insistía en que uno de los momentos esenciales de lo que él denominó como "fenomenología de la frontera", era justamente esa convivencia entre funciones de guerra, que en el caso de la 'guerra defensiva' se trataba de un cese o suspensión de la guerra (ofensiva), y de funciones de traducción, intercambio lingüístico o modelo de construcción de un posible espacio que significará siglos más tarde el Estado-Nación[103]:

> ... están obligados a interferirse y fusionarse continuamente. En cierto modo, o en circunstancias específicas, la guerra se plantea sobre la traducción, y la traducción sigue siendo una guerra; porque en concreto la traducción implica una confrontación con la diferencia en conflicto, o con el irreducible, horrible «differend» con el otro (en terminología de Lyotard), que se puede desplazar pero no abolir, y regresa bajo la apariencia misma del consenso y la comunicación (Balibar, 2008: 95).

El 'Sermón en lengua de Chile': orígenes del racismo epistémico

El reconocido bibliógrafo e historiador José Toribio Medina reimprimía en 1897 un texto de valor incalculable: *Nueve sermones en lengua de Chile por el P. Luis de Valdivia: reimpresos a plana y renglón del único ejemplar conocido y precedidos de una Bibliografía de la misma lengua*. La obra fue publicada originalmente en Valladolid en el año 1621[104], y su autor era el destacado sacerdote jesuita Luis de Valdivia. El texto

103 Para Balibar, el fenómeno de la *frontera* es mucho más que un mero límite externo; se trataría de un elemento que considerado desde su origen, es 'cosmopolítico' y anterior a la Nación Estado (cfr. Balibar, 2008: 88).

104 En la presente investigación, haré uso de ambos textos: el original del propio Luis de Valdivia (Valdivia, 1621), y su reimpresión por José Toribio Medina (Medina, 1897).

constituye uno de los registros más importantes del encuentro entre las culturas europea y nativa o indígena en Chile[105].

En la obra, no sólo se puede apreciar de manera implícita un lenguaje que articula la distinción asimétrica entre un 'nosotros' los religiosos civilizados y un 'ellos' los indios bárbaros; sino que dicha dicotomía (representada o graficada en el texto, por el uso de pronombres como 'yo' para los españoles, 'vosotros' para los 'indios', y de 'Él' para la divinidad), marcará un desequilibrio importante entre los roles que ocuparán al interior de la obra, y que evidentemente su enunciación adquiere un carácter de delimitación y exclusión de un grupo social sobre otros[106].

El pronombre 'vosotros', es decir, los 'indios', cargará con una serie de verbos pasivos que lo identificará –necesaria e irremediablemente– como objeto de un proceso 'unidireccional' en la transmisión de estos códigos evangelizadores: son los bárbaros quienes deben oír, escuchar, advertir, comprender, ver, recibir, etc. (Kosel, 1997). El 'indio', se convierte así en el receptor ignorante, en el pecador involuntario, o en aquel que debe someterse sin cuestionamientos frente a las sabias y virtuosas costumbres cristianas. La colonialidad cultural –decía Quijano–, implicaba la colonización del imaginario de la población nativa bajo un doble movimiento, primero por la anulación de las creencias y costumbres, y luego por la imposición de una nueva esfera de significados vitales. Al revisar el texto del jesuita Valdivia, podemos encontrar una serie de expresiones y frases que ejemplifican este doble movimiento de anulación e imposición:

---

105 El texto de Valdivia podría considerarse como una de las consecuencia del III Concilio Limense celebrado entre 1582-83, donde se propone como objetivo central el acercamiento de la fe cristiana a los nativos (en sus propias lenguas), procurando salvar, al mismo tiempo, la unidad de la doctrina católica. A partir de ahí, comienza una serie de producciones y traducciones de catecismos, confesionarios, sermones, etc.

106 Remito nuevamente a la cita que hice de Edward Saíd en la página 18, respecto al etnocentrismo contenido en las expresiones de 'nosotros', 'ellos', etc. Puede consultarse también (en el mismo lugar), las referencias a Koselleck.

- Todo vuestro mal es pecado, si queréis saber qué cosa es el pecado: oíd, y lo sabréis. [...] adorar al Pillán, y al Huecuvoe... es siempre pecado (Valdivia, 1621: 7 - sermón 2°, parágrafo 3)[107].
- Cuánto os parece que enojará a Dios [...] el indio que no quiere seguir lo que Dios manda, ni obedecer lo que los padres mandan [se refiere a los padres jesuitas], y en su enfermedad, y en lo que tiene necesidad, prefiere tomar consejo con los Machi (q son hechiceros) y con los viejos [ancianos]. No se puede cierto decir, cuánto es lo que con estos malos indios se suele enojar, no se puede con palabras manifestar este enojo (Valdivia, 1621: 11 - sermón 2°, parágrafo 13)N[108].
- Señor mío, perdónanos nuestra ignorancia, que ahora te conocemos y te respetamos, y adoraremos, y no adoraremos mas al Pillán, ni aun le nombraremos, que es mentira (Valdivia, 1621: 35-36 - sermón 5°, parágrafo 11).
-... y mucho más serán atormentados quienes después de haber recibido esta fe, y convertidos al cristianismo, se tornaron a las mentiras que les decían sus antepasados (Valdivia, 1621: - sermón 4°, parágrafo 9).
- Todo esto que dicen sin fundamento, es gran mentira, y maldad, y cosa de burla: desventurados de esos viejos [ancianos], y hechiceros [Machis], que pobres son, locos y tontos, que os engañan (Valdivia, 1621: - sermón 4°, parágrafo 10).
- Vuestros viejos ignorantes [ancianos], no sabían nada, para conocer a Dios, eran como niños sin razón, habéis de hacer burla de lo que decían sin fundamento, cosa de burla es cuanto referían y contaban (Valdivia, 1621: - sermón 5°, parágrafo 5).

El desprecio por la cultura del indígena, la asociación de sus tradiciones a la estupidez e inmadurez humana, deja en evidencia el etnocentrismo (etnocida) con que lo europeos señalaron el destino de los pueblos originarios. Por otro lado, cuando en el *SLCh* se hace uso del pronombre 'Él', o de las palabras que representan la divinidad, se hace siempre desde un enunciado que legitima o avala las acciones del

107 He hecho una transcripción en todas las citas de esta obra, tratando en lo posible de mantener el estilo propio de la literatura antigua colonial, ya que el castellano empleado en la obra original se hace muchas veces ininteligible en algunas partes, indicando cuando corresponde –mediante corchetes– los matices o apreciaciones pertinentes.

108 Sobre el uso que se da a ciertas palabras y expresiones (como Machi, hechiceros, etc.), puede consultarse: (Zapater, 1994).

conquistador o del evangelizador[109]: “Dad gracias a Dios que os dio a padres [jesuitas] por maestros que os enseñen la fe en Jesucristo” (Valdivia, 1621: - sermón 4°, parágrafo 3).

Ilustración 8
Extracto del Sermón en Lengua de Chile[110]

14 ¶ *Pimoan chey ta chumgey ṽachi dùgu, poulay ta iñ duam meu ta ñi cula persona gen ta quiñe* Dios *geyùm. Mupimn ca, ṽachi ṽuta dùgu poulay ta iñ duam meu. Comùtumebilijn ula ta huenu mapu meu tva chi dùgu, allcùvallay ta iñ duam meu, convallay ta iñ quimin meu; ta* Dios *ta ñi dùgu ta poubule ta iñ duam meu, peqi quimgebule cay ṽa; ta* Dios, Dios *noabuy gatu, ta* Dios *gen ta iñ duam ta iñ quimin ta nobi. Eymn, ta mn re che gen meu, Castilla Rey ta ñi dùgu ta allcùqueymn, ṽùta dùgu may nùtamtugequeymn, huelu mù allcùlaymn tùr quimlaymn ta chumgey chey ṽachi dúgu, mupiltuqueimn may ta pu huinca ta ñi ge meu ta Rey ñi dùgu comùtuuyebilu. Vamgechi cay ta (pu peñi ema) ta* Dios *ta ñi ṽùta dùgu ta inchin ta iñ che gen comùtulayñ ula, ṽeychi dùpu ta ñi ṽùta gen ta quimlayñ, re ta mùpiltuquein ṽill ta iñ pieteu ta iñ Apo Iesu Chris-*

E 3 *to ṽey*

14 ¶ Direyſme q̃ como es eſto, q̃ no cabe en el entédimiento q̃ ſeã tres perſonas ſiédo vn ſolo Dios. Verdad dezis, q̃ eſte myſterio, no cabe en nueſtro entédimiẽto, haſta q̃ vamos al cielo a ver eſtas verdades, no puede entender eſte myſterio nueſtro entendimiento, ni entrar eſto en nueſtro ſaber, q̃ ſi cupieran eſtas coſas deDios en nueſtro entédimiento, Dios no fuera Dios: el ſer de Dios excede nueſtro entender, y ſaber. Voſotros los Indios ſoleys oyr coſas del Rey de Caſtilla, y os quentan coſas grandes: pero no las entendeys mucho, ni de rayz ſabeys de q̃ manera ſon eſtas coſas: pero creeyslas porque los Eſpañoles las han viſto con ſus ojos. Deſta manera hermanos mios noſotros los hõbres, no hemos viſto los myſterios de Dios, ni ſabemos eſtas coſas diuinas, ſolo las creemos todas las q̃ nos dize N.S. Ieſu Chriſto, q̃ el como es Hijo de Dios,
las

Quisiera reproducir aquí el último extracto que ejemplifica con mayor fuerza la subordinación epistémica a la que se vio enfrentado el *reche*-mapuche con la llegada de la evangelización:

109 Véase, Ilustración 2; y también la Ilustración 3.
110 En: (Valdivia, 1621).

> Me diréis cómo es esto que no cabe en el entendimiento, que sea tres personas siendo un sólo Dios. Verdad decís, que este misterio, no cabe en nuestro entendimiento, hasta que vayamos al cielo a ver con nuestros propios ojos estas verdades, no puede comprender este misterio nuestro entendimiento, ni entrar esto en nuestro saber, ya que si cupieran estas cosas de Dios en nuestro entendimiento, Dios no sería Dios: el ser de Dios excede nuestro entender y saber. Vosotros los indios soléis oír cosas del Rey de Castilla, y os cuentan cosas grandes: pero no las entendéis mucho, ni de raíz sabéis de qué maneras son estas cosas: pero, sin embargo, las dais por ciertas porque los Españoles las han visto con sus ojos. De esta misma manera –hermanos míos– nosotros los hombres, no hemos visto los misterios de Dios, ni sabemos estas cosas divinas, solamente las creemos porque Jesucristo nos las ha dicho, que él como es Hijo de Dios, las ha visto con sus ojos, y lo que él sabe y ha visto nos ha enseñado a nosotros, y esto que él dice creemos que hay tres personas en Dios, cuyos nombres son Padre, Hijo y Espíritu Santo (Valdivia, 1621: - sermón 5°, parágrafo 14).

Explicando el misterio de la Santísima Trinidad a los nativos, el jesuita recurre a una muy desdichada metáfora: los misterios de Dios son incognoscibles, su 'ser' nos excede (dada su infinitud), por lo que intentar contener esa inmensidad en nuestro entendimiento sería empequeñecerla; hasta ahí, el argumento es lógico. Pero la explicación se descuadra cuando el sacerdote intenta asemejar la 'letra' con el 'evangelio'; y lo que es peor, al comparar a los conquistadores que traen el mensaje del Rey de España, con Jesucristo trayendo el mensaje de Dios. En esta última comparación –de suyo eurocéntrica– no puedo detenerme, sin embargo, la primera relación entre 'letra' y 'evangelio' requiere una breve observación.

En ella, el jesuita Luis de Valdivia, tiene presente la clasificación que Bartolomé de Las Casas elabora en su *Apologética Historia Sumaria*, de las cuatro diferentes clases de bárbaros que expliqué en un apartado anterior[111].

Pues bien, Valdivia sigue a Las Casas cuando intenta disfrazar la 'diferencia colonial' como una 'diferencia cultural', asemejando la 'culpa'

---

111 Véase *supra*, página 226ss.

que pesa sobre los indígenas al no entender las cosas sabias que dice el Rey, con la culpa de no entender el misterio de Dios. Puesto que, al ser ambos discursos 'ininteligibles' para el nativo, el de carácter 'legal' o referente al idioma (2° tipo de barbarie), y el de carácter 'sagrado' o evangélico (4° tipo de barbarie), son del mismo modo altamente beneficiosos para el nativo, en tanto provienen de un mismo punto central y sobrehumano, y en torno al cual gira la cultura dominante: el Rey y Dios, que en este caso se fundirían en un mismo y único principio originario esencial.

De ahí que el conquistador se sienta con el 'deber' de civilizar al indígena, o con la misión de superar aquella 'diferencia cultural' producida por la ignorancia e incapacidad de los nativos, que los hace bárbaros, ciertamente, pero no inferiores, sino tan sólo 'diferentes'[112].

El *SLCh* es muy elocuente en desplazar al indígena a un rol de destinatario pasivo; Luis de Valdivia, se encarga de mostrar el proceso evangelizador como posible y necesario; haciendo eco permanente de las enseñanzas de Bartolomé de Las Casas, va construyendo poco a poco a un indígena-sujeto-colonial; primeramente abriéndole el camino hacia la 'civilización cristiana', para luego ubicarlo al interior de la lógica del imperio como un cuerpo dócil, maleable, ignorante, es decir, como un cuerpo posible de ser disciplinado.

---

112 Es de notar que el argumento en torno a la 'culpa' del indígena, o del 'deber' del conquistador, pueda encontrarse claramente evidenciado en Bartolomé de Las Casas (y luego en Luis de Valdivia); Enrique Dussel, comete un anacronismo al intentar buscar las causas eurocéntricas del 'mito de la Modernidad' o de la victimización del Otro, en pensadores ilustrados como Immanuel Kant (respecto al 'tutelaje' o la 'inmadurez') (cfr. Dussel, 1992). Ciertamente encontramos en Kant –como veremos más adelante–, una justificación del colonialismo en sus textos antropológicos y sobre la ilustración, pero me parece desmesurado buscar justificaciones teóricas sobre el surgimiento de la Modernidad del siglo XV en el eurocentrismo del siglo XVIII. Luego, demostraré que el pensamiento antropológico de Kant, está muy en sintonía con la emergencia de la racionalidad racial-criolla del Chile independentista.

Evidentemente, los conceptos empleados por Bartolomé de Las Casas han adquirido cierto matiz propio de la época en que Chile se encuentra, el tiempo ha ido forjando los significados otorgándoles sentidos más locales; de ahí que el binomio de conceptos contrarios y asimétricos (barbarie/civilización), posibiliten una serie más amplia de categorías discriminatorias. Ya lo decía Koselleck:

> Obviamente, las parejas específicas de conceptos cambian sus naturalezas y consecuencias en el curso del tiempo. Los espacios de experiencia se desplazan, y nuevos horizontes de expectativas se abren. Las posibilidades lingüísticas se desarrollan o caen en desuso, los viejos significados desaparecen o se enriquecen, de tal manera que la secuencia temporal es tan irreversible en el uso de pares de conceptos, que conduce hacia una inequívoca singularidad (Koselleck, 2004: 159).

Pedagogía jesuita: individuación y emulación. Disciplina en la Ratio Studiorum

El historiador David Brading, señalaba que la expansión misional de los jesuitas había deslumbrado tanto a los historiadores que los volvía ciegos respecto a la dinámica interna de la Compañía, y agregaba que: "Es escaso nuestro conocimiento de los cambios operados en las mentalidades y en las prácticas que de seguro se dieron durante los 233 años de la existencia oficial de la Compañía" (Brading, 2007: 152).

Dichos cambios, hacen directa relación a los mecanismos disciplinarios que llevaron a cabo los jesuitas, a partir de la evangelización del indígena y las 'misiones', a la fundación de instituciones educativas (o de encierro) que tenían por objeto la conducción de las conductas cotidianas de los nativos o del 'gobierno de sus almas'[113], mediante una vigilancia, una inquisición y un examen permanente y sistemático.

113 Desde el inicio de la 'guerra defensiva' se les dijo a los indígenas que el único motivo que justificaba la presencia española en sus territorios era la 'salvación de las almas'. Este es el extracto de una Carta del Rey Felipe III a los indígenas de Chile, fechada en 1610, en la cual se plantean las intenciones del rey para con las nuevas políticas de guerra defensiva: "... envío desde estos Reinos con el dicho padre Luis de Valdivia a mi costa otros padres de la Compañía de Jesús, para que os hagan cristianos y os ins-

Al correr del siglo XVII y XVIII, surgirá en Chile una serie de instituciones formativas que serán, por un lado, la extensión o, más bien, la reverberación de técnicas evangelizadoras que se inician en la 'guerra defensiva' y, por otro, la continuidad de un modelo educativo ya iniciado en Europa.

Si bien es cierto que los colegios y universidades de la época fueron administrados por distintas congregaciones religiosas (mercedarios, franciscanos dominicos, agustinos y jesuitas)[114], debemos reconocer que fueron los jesuitas quienes se ganaron el respeto y admiración de sus pares por los eficaces (y ambiciosos) métodos y contenidos pedagógicos (cfr. Labarca, 1939: 13-25; cfr. Aedo-Richmond, 2000: 15-20).

Fueron los miembros de la Compañía de Jesús quienes implementaron la *Ratio Studiorum*[115], como una forma de organizar y ejercer una homogeneización de la enseñanza. Un plan oficial de estudio que no se trataba exactamente de un tratado reflexivo en torno a la pedagogía, sino más bien, de un conjunto de metodologías, sugerencias

truyan en las cosas de la santa fe católica; habréis de oírlos de buena gana, que yo les he encargado mucho que os traten con amor de padres espirituales, y os amparen y favorezcan, y espero en Nuestro señor alumbrará vuestros entendimientos para que conozcáis cuán bien os estará esto para que gocéis vuestras tierras, mujeres e hijos y ganados, salvando vuestras almas, que es lo que de vosotros solamente se pretende" (España, 1612) (el texto ha sido traducido para su legibilidad).

114 El primer colegio en Chile fue administrado por los dominicos en 1595; luego, en 1622, la escuela será transformada en la Pontificia Universidad de Santo Tomás que funcionaría hasta la creación en 1747 de la Real Universidad de San Felipe (primera universidad estatal en Chile, y antecesora de la Universidad de Chile).

115 La *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu* (Método y programa de los estudios de la Compañía de Jesús), fue implementada en 1599; aunque sus orígenes pueden remontarse algunos años antes. La palabra *ratio*, puede traducirse aquí como orden o método, y hace referencia a la imposición de un conjunto de reglas que tienen como objetivo el ordenamiento o regulación de los colegios como espacios donde se establecería la transformación de los sujetos indóciles por 'naturaleza'. Esto es, la 'naturaleza' es el lugar donde reina espontáneamente el desorden, el caos, la barbarie; y los colegios (luego las universidades) serán los espacios de enderezamiento, de corrección, de civilización. He revisado una excelente edición bilingüe latina-castellana (s/a, 1599).

curriculares, y normas muy estrictas que tenían como finalidad última el disciplinamiento tanto de los alumnos como de los profesores[116]. La disciplina –valga señalar–, no se refería tan sólo a un conjunto de conocimientos teóricos, sino también a ciertas técnicas de moldeamiento que se ejercían con la regulación y vigilancia de la cotidianidad:

> [...] es preciso que la enseñanza pase por una observación, una vigilancia, una dirección ejercida en cada instante y de la manera menos discontinua posible sobre la conducta integral, total de las ovejas. En su perfección, su mérito o su calidad, la vida cotidiana no debe ser el mero resultado de una enseñanza general y ni siquiera de un ejemplo. Es necesario encargarse efectivamente de ella y observarla, de modo que el pastor, a partir de esta vida cotidiana de sus fieles vigilada por él, debe forjar un saber perpetuo que será el saber del comportamiento de la gente y su conducción (Foucault, 2006: 215).

Emilie Durkheim (1983), señalaba que la 'disciplina' constituía el factor más original, superior y eficaz de la pedagogía jesuita, la cual podía distinguirse en dos principios fundamentales; primero, el contacto permanente y cercano que tenía el educador con el alumno, no sólo con el objeto de impedir cualquier 'conducta desviada' del mismo, sino también, de estudiar y transformar muy de cerca su 'carácter y hábitos': "un vigilante le sigue por todas partes, a la iglesia, a clase, al refectorio, al recreo; a la sala de estudio y a sus habitaciones; siempre estaba ahí, lo examinaba todo" (Durkheim, 1983: 325). Para lograrlo, el educador debía emplear como estrategia para llegar a las mentes de los alumnos, el hacerse amar por ellos; es decir, de generar un vínculo de amistad y dependencia tan fuerte, que iba más allá de los contextos meramente escolares; en muchos casos hasta la muerte.

Por otro lado, como principio fundamental, también regía la emulación o competencia. Esto es, que el alumno era sometido a un estricto régimen de lucha competitiva y de segmentación al interior de las clases. Los alumnos eran divididos en dos grupos o campos, los 'romanos' y los 'cártagos', que vivían en una constante tensión por adelantarse

116 La *Ratio* iba dirigida a quienes agenciaban las prácticas educativas.

unos con otros. Cada campo de alumnos, debía conformar una vez al mes, una estricta jerarquía de cargos dignatarios: un *imperator* (dictador o cónsul), un pretor, un tribuno, y varios senadores. Cada campo, además, se dividía en *decurias* o pequeños subgrupos de diez alumnos dirigidas por un decurión que era elegido por las altas dignidades mencionadas[117]. Y, a la vez, las *decurias*, que estaban divididas desde la mejor a la peor conforme al rendimiento y esfuerzo de los alumnos, competían con las *decurias* equivalentes del campo de guerra contrario (cfr. Durkheim, 1983: 317-331)[118].

Lo relevante de esta jerarquía, y lo que quiero hacer notar de este sistema perverso de competencia, es que los cargos dignatarios no sólo se convertían en un claro referente y objeto de deseo (en tanto eran poderes que le conferían al alumno una considerable superioridad frente a los demás)[119], sino también, que el modelo que se aplica en la construcción de un sujeto-ciudadano (o subdito)[120], es decir, la sala de clase propiamente tal, tanto en su estructura espacial como temporal y en las prácticas que los educadores ejercían sobre los alumnos, o también de algunos alumnos sobre otros, se convertía en la perfecta representación de la sociedad chilena que se pretendía formar en aquel entonces.

---

117 Obviamente existía en América una cierta flexibilidad en la aplicación de la *Ratio*, y en los métodos de organización de los alumnos; en Chile, la cantidad de alumnos, tanto en las escuelas de élite como en las racializadas, eran muy escasos en comparación a los colegios europeos que describe Durkheim. Sin embargo, Amanda Labarca, también hace mención a una serie, más compleja aún, de cargos honoríficos con que los alumnos eran investidos (cfr. Labarca, 1939: 35-36). Véase también, los detalles que entrega el historiador Frontaura Arana (cfr. 1892: 7-29).

118 Puede encontrarse también una descripción muy similar a la que emplea Durkheim en Michel Foucault (Foucault, 2002b).

119 De hecho, un alumno con 'distinciones' podía amonestar, corregir, o recordar los deberes a quienes no lo estaban haciendo bien.

120 Los jesuitas llamaban 'ciudadano' o a veces 'súbdito' a los alumnos, conscientes que su trabajo pedagógico constituía un esfuerzo o un deber por construir un Reino o República; obviamente se referían a una República cristiana, gobernada por el jefe supremo de la Iglesia, el Papa (Silva Santa Cruz, 2010); pero no podemos desconocer que la separación entre vida pública y privada aún no se encontraba muy definida (como será en el siglo XVIII); por lo que instaurar un Reino cristiano significaba al mismo tiempo la instauración de un Reino civil.

Como muy bien lo expresa Durkheim, las escuelas jesuitas se convertían en pequeñas ciudades donde cada alumno actuaba como un funcionario, y en la cual los premios y castigos, o las distinciones honoríficas, daban pie para la afirmación y mantenimiento de un mundo en el que las diferencias se naturalizaban sobre la base de una lucha por la vida conforme a capacidades, y en el reconocimiento o respeto irrestricto a los cargos nobiliarios. Lo anecdótico de lo que hago ver aquí, radica en que dichas capacidades y condiciones de nobleza –como veremos más adelante–, estaban íntimamente ligadas a una herencia sanguínea o linaje, que muy pronto se vino a justificar mediante la enseñanza y divulgación de la Historia Natural –como un argumento científico–, que ya en Europa estaba en plena emergencia, y que a través de ella, se legitimaría 'racionalmente' la distancia (ontológica) abismal entre europeos y no-europeos; y que los criollos del siglo XVIII y XIX, de sangre menos contaminada o manchada que los mestizos, harán suya como un perverso mecanismo de dominación y explotación durante los primeros años de la construcción del Estado-Nación.

La formación brindada por los jesuitas estuvo siempre dirigida a distintos grupos sociales muy segregados: peninsulares y criollos, mestizos, e indígenas. Colegios para los futuros líderes de la sociedad colonial[121], y colegios exclusivos para hijos de caciques[122].

El primer y más importante colegio de los jesuitas, fue el Colegio Máximo de San Miguel fundado en 1594[123], enseñaría primeramente

121 Tal es el caso del convictorio de San Francisco Javier, fundado en 1611, donde la condición de ingreso estaba estrechamente ligado con la sangre. Sus postulantes debían ser hijos legítimos de algún matrimonio, y personas de muy buenas costumbres; y además, en ningún caso se aceptaría el ingreso de algún hijo de india, aunque proviniera de un matrimonio legítimo (cfr. Silva Santa Cruz, 2010: 255).

122 El Colegio de Naturales de Chillán será fundado por Real Cédula en 1697, comenzando sus funciones en 1700. Debido a la persistente resistencia indígena, el colegio tuvo que trasladarse a Santiago en 1723; volviendo a instalarse en Chillán en 1786, pero ahora a cargo de los franciscanos, quienes habían asumido la dirección del colegio luego de la expulsión de los jesuitas en 1767.

123 Pasó a ser Universidad Pontificia en 1621.

Gramática, luego Teología y Filosofía, estableciendo desde entonces un programa de enseñanza 'racialmente' diferenciado: "Los cinco profesores-sacerdotes que trabajaban en el colegio, dividieron su labor educacional de la siguiente manera: en la enseñanza del castellano, uno dedicó su labor a los indios araucanos; otro a los esclavos negros y dos a la población peninsular, y el último proveyó educación de primeras letras" (Aedo-Richmond, 2000: 16).

A los indígenas se les enseñaba solamente los elementos básicos de agricultura, artesanías y oficios manuales como carpintería, cerámica, zapatería, tejido, curtiembre, construcción de botes, herrería, sastrería, mueblería, joyería, pintura y construcción (particularmente de iglesias y catedrales); y muy escasamente algunos rudimentos de lectoescritura. Si bien los primeros jesuitas abogaban por el fin de la esclavitud, mientras gozaban, al mismo tiempo, del privilegio de 'encomiendas', van a renunciar a éstas luego del Primer Congreso Provincial, en que van a reemplazar la encomienda por el 'inquilinaje'. Es de notar lo que dice el historiador chileno Diego Barros Arana, respecto a los jesuitas que llegaron a Concepción durante el siglo XVII por orden de Luis de Valdivia, con el objeto de solicitar la supresión de la encomienda y del servicio personal, y en quienes hace ver el doble discurso con que acostumbraban llevar a cabo sus acciones de caridad. Por mi parte, más que un discurso de hipocresía, se trataría más bien, de una resonancia más de la 'intersección' dada durante aquel siglo de transición, en que operaban al mismo tiempo dos tipos muy heterogéneos de poder: uno soberano y otro disciplinario. Del primero, sólo decir que hace directa relación a la esclavitud y el ejercicio de la fuerza bruta del castigo y la muerte para con los indígenas (que en este caso se trataría de la utilización del 'indio' como un objeto de trabajo); y del segundo, en las diferentes estrategias de control y aculturación que los jesuitas emplearon en la mencionada 'evangelización' (y luego en los entornos pedagógicos). Diego Barros Arana, lo dice con estas palabras:

> [...] los jesuitas iban a Concepción a pedir la supresión de las encomiendas o servicio personal de los indígenas, y que la historia les ha tributado los más pomposos elogios por este espíritu filantrópico y cari-

> tativo de que parecían revestidos. Mientras tanto en cada propiedad que iban adquiriendo en los campos del sur, conservaban para su uso los yanaconas o indios de servicio, como los demás encomenderos contra quienes predicaban, y del mismo modo que en Santiago, habían utilizado los esclavos de que se les hiciera donación. Por grande que fuera la humildad de los colonos ante los jesuitas que se presentaban rodeados de tanto prestigio y autoridad, no faltaron algunos que hicieran notar esta contradicción entre los actos y las palabras de aquellos evangélicos misioneros (Barros Arana, 1932: 69-70).

Más adelante, Barros Arana agrega que "Todo su empeño iba en producir, al menor costo posible, utilizando al efecto a sus esclavos y a sus indios de servicio, otro género de esclavitud menos rechazante en apariencias, pero no más benigna que la de los negros" (Barros Arana, 1932: 103); y luego añade que:

> El número de esclavos que tenían los jesuitas en sus haciendas [al momento de su expulsión], era también muy considerable [...] en el distrito de Santiago 160 esclavos pertenecientes a la Compañía, distribuidos en esta forma: 8 en el Colegio Máximo, 14 en la chacarilla del convictorio de San Francisco Javier, 23 en el Noviciado, 15 en Chacabuco, 52 traídos de Coquimbo, 32 en Bucalemu, 7 en la Calera y 9 en Rancagua o hacienda de la Compañía (Barros Arana, 1932: 103).

La Compañía de Jesús, será la principal impulsora del 'inquilinaje' en Chile, institución que va a convertir sus numerosas y grandes haciendas en reconocidas escuelas agrícolas y artesanales (cfr. Aedo-Richmond, 2000: 18). De hecho, en el año 1740, con la llegada de jesuitas alemanes para la enseñanza de los oficios manuales e industriales, la Compañía ya contaba con inmensas haciendas en Calera de Tango, Santiago, Andalién, Mendoza, Concepción, La Serena y Valparaíso.

Hasta bien entrado el siglo XVIII, se seguía atribuyendo los 'oficios manuales o serviles' a mestizos, indios, negros y mulatos; la hidalguía consideraba como 'poco nobles' dichas actividades, y los cargos públicos o de elevada reputación, no podían por ningún motivo ser ocupados por personas 'manchadas' con sangre nativa. Los mismos jesuitas exigían para el ejercicio del magisterio y para docentes de escuelas, un

estatuto de limpieza de sangre que demostrara su ascendencia europea, y que además, como un requisito aparte, que nunca antes haya ejercido alguna actividad u oficio 'servil' (cfr. Frontaura Arana, 1892: 9-10; cfr. Labarca, 1939: 30-31). De todas formas, este método de selección se autoregulaba por medio de la educación, ya que, al estar racializada o segmentada conforme a su procedencia indígena, el trabajo manual o de servidumbre, era potenciado en las mismas haciendas y colegios jesuitas para el provecho de los propios nativos[124].

Esto no sólo significa –como recalca la historiadora– "que los jesuitas contribuyeron sustancialmente al desarrollo económico de Chile" (Aedo-Richmond, 2000: 18), sino que también –y principalmente– la instalación de un sistema de organización de la fuerza de trabajo racializada por medio de la educación, que garantizara su permanente reproducción; o como dice Mario Góngora, un sistema con el cual se siga "proporcionando en el futuro peones, inquilinos y demás sirvientes" (Góngora, 1960: 95)[125]. Si esto es contribuir al desarrollo económico de un país, no podemos desconocer que allí se oculta uno de los orígenes de las diferencias sociales que constituirán el antecedente directo de los grupos marginados durante la formación del Estado-Nación en el siglo XIX.

---

124 Una Real Cédula de 1783, ante la preocupación por la falta de artesanos y de quienes ejecutaran los oficios manuales tan desprestigiados, se decreta que tales oficios no eran denigrantes, y que se permitía a que cualquiera pudiera ejercerlos: "no sólo el oficio de curtidor, sino también de las demás Artes y Oficios de Herrero, Sastre, Carpintero, y otros de ese modo, son honestos y honrados y que el uso de ellos no envilece la familia ni la persona del que lo ejerce, ni la inhabilita para obtener los empleos Municipales de República en que están avencindados [...] y que tampoco han de perjudicar las Artes, y Oficios para el goce, y prerrogativas de la Hidalguía" (España, 1783).

125 Góngora trata de responderse por qué los jesuitas, siendo los mejores administradores durante la colonia, permitían el endeudamiento de sus inquilinos. La razón la encuentra en los documentos de la Compañía, y complementa lo que he argumentado acá, es decir, se trataría de reproducir un sistema de diferenciación de la fuerza manual e intelectual, y de mantener la primera de ellas en un permanente estado de subordinación que permita la reproducción en el tiempo de nuevos inquilinos; lo que, evidentemente, perpetuaría el acceso a los privilegios de una clase muy reducida: los criollos y peninsulares.

Lo paradójico de todo el sistema educativo colonial en Chile, es que la 'educación' del indígena, es decir, su 'civilización', resulte ser al mismo tiempo un violento proceso de 'inferiorización'.

Cuánta razón tenía el historiador Jorge Pinto Rodríguez al señalar que los jesuitas instalados en América "contribuyeron a demonizar el continente" (Pinto Rodríguez, 1993: 117), o peor aún, que la obra misionera conlleve en sí misma un "acento etnocentrista y etnocida" (Pinto Rodríguez, 1988: 20).

No quiero desprestigiar ni restar valor a las intervenciones que los jesuitas hicieron en nuestro país; de hecho, estoy muy de acuerdo con José Bengoa (cfr. 1996: 32) cuando dice que la llegada de Luis de Valdivia fue importante en la medida que representaba una 'voz diferente' y 'humanitaria' respecto a la brutal manera en que los españoles venían llevando las cosas desde la conquista; sin embargo, creo que conjuntamente a la conquista militar, la tarea evangelizadora y luego pedagógica, ocultaba tras de aquella máscara de fe y caridad, un lado oscuro y perverso que transformó al indígena, y luego al mestizo, en sujetos condenados a la explotación y al servicio de señores que legitimaban su poder mediante la pureza de su sangre.

La religión, en última instancia, entendida como lo he señalado, ocupó un rol fundamental como dispositivo de poder al interior del sistema-mundo moderno/colonial de sujeción y construcción de las mentalidades y costumbres coloniales que posicionaban a los nativos por debajo de la superioridad étnica de europeos y criollos.

Parte II
TAXONOMÍAS PROTO-RACIALES DE LA ILUSTRACIÓN

Capítulo III

ÉPOCA CLÁSICA, Y EL 'NO LUGAR' EN LA INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA DE LOS SABERES CIENTÍFICOS

> *[...] una escritura, en que los hombres que hablan distintos idiomas, con solo ver y entender los caracteres de este alfabeto, pudiesen leer cada uno en su propio idioma los discursos que están allí escritos* (Juan Egaña, 1829: 97).

Durante los siglos XVII y XVIII, conjuntamente al surgimiento de una nueva subjetividad sustentada en aquella visión eurocentrada de la realidad, aspectos como la revelación o las santas escrituras, ya no serían suficientes para justificar teóricamente la existencia humana y el ordenamiento de las cosas; emergía un nuevo orden epistémico (el de la representación), que respondía –al mismo tiempo– a necesidades imperialistas de la nueva configuración política de los estados europeos. La exclusividad de los grandes ejércitos en las colonias, iba siendo acompañada por un numeroso grupo de hombres dedicados a la ciencia. Nacía una urgente necesidad de mapear geográficamente, desde la historia natural (como un lugar epistémico privilegiado), al nuevo continente, como un método eficaz de dominación en la administración de Carlos III y del rey de Francia[126].

126 Jean Baptiste Bourguignon D'Anville (†1782) –por ejemplo–, cartógrafo principal del rey de Francia durante el siglo XVIII, llegó a publicar más de 200 mapas detallados de las distintas regiones del mundo; cartografiar las colonias era una actividad relevante, teniendo como apoyo científico y tecnológico fundamental a la prestigiosa Academia de Ciencias de Paris. La cartografía pasó a convertirse en un instrumento de soberanía cultural, donde las reales motivaciones no eran estrictamente científicas, sino más bien, políticas y económicas (cfr. Nieto Olarte, 2010). El embajador de España en Londres, otro ejemplo, advertía a Lord Sand-

Recordemos que en los siglos XVI y XVII, la visión que Europa tiene de América se mantiene casi intacta. Primaban hasta entonces los relatos de descubridores y conquistadores; América se mostraba como una realidad virginal, que existía sólo en un 'estado salvaje'; América no tenía pasado ni historia que contar[127].

Hasta el mismo Linneo se sorprende por el poco interés que la Historia Natural, específicamente la botánica (que adquiere una preeminencia económica por sobre las demás disciplinas), había mostrado por América: "Es sensible dolor que en los lugares más cultivados de la Europa [se refiere a la flora de las tierras conquistadas por España] de nuestro tiempo se experimente tanta barbaridad en la botánica" (cit. en Puerto Sarmiento, 2009)[128].

---

wich en 1776 que el capitán Cook no debía pisar tierras españolas; leemos en una nota escrita al marqués Grimaldi: "… sera muy útil que se impriman cuanto antes las relaciones de nuestros viajes y descubrimientos en aquellos parages, y se publiquen los mapas que se han prometido; pues para esta nación no hay mejores actos de posesion que estas publicidades, con que podemos hacer ver á Europa que ninguno puede alegar derechos sobre descubrimientos, que hemos hecho nosotros antes que otro alguno" (Archivo General de Simancas, Estado, leg. 6944. Cit. en Gonzalez Bueno, 2008).

127 Remedando uno de los textos más influyentes en el pensamiento postcolonial, de la pensadora india Gayatri Spivak (2003) me pregunto si puede o no hablar el indígena americano. Evidentemente que América tiene y puede narrar por sí misma una historia al presente de la humanidad, aunque su hablar no es dialógico. Como mencioné en páginas anteriores, y también lo haré más adelante, Europa construyó distintos discursos y estrategias de silenciamiento contra América; empleando a Aristóteles como fundamento de las discusiones o debates del siglo XVI, dirá entrelineas que los americanos sólo tienen voz (*phoné*, sonido), pero sin razón deliberativa (*logos*, palabra/razón); es decir, el indígena americano carece de toda racionalidad, el nativo no piensa, tan sólo tiene una palabra vacía, un grito sin sentido, o un mero balbuceo que se resiste a ser comprendido (Véase, *supra*, p. 28ss.). 'Subalterno' en aquel texto de Spivak –aunque empleado en contextos muy distintos–, tiene el mismo sentido del que pretendemos otorgarle acá respecto a aquellos grupos que están en permanente situación (relación) de subalternidad por parte de la sociedad en general y de sus discursos dominantes, como de los grupos de poder. Véase, lo que he dicho sobre los problemas de 'representación', *supra*: nota al pie n° 46.

128 Los corchetes son míos.

A partir del siglo XVIII, el espíritu científico de la época abrirá las puertas hacia un nuevo descubrimiento e incorporación de América a la cultura europea. Sin embargo, la guerra de Sucesión en España, su mal gobierno y precaria situación social (España estaba siendo desplazada cada vez más por los países del Norte), habrían dilatado en buena parte de aquel siglo el desarrollo científico de la Ilustración. Los Borbones vieron con horror lo que le sucedía a España, y determinaron, por una parte, reformar las estructuras burocráticas y administrativas de los Habsburgo y, por otra, modificar los hábitos de la población y gobierno de las colonias[129]:

> Felipe V gobernó un Estado unitario, integradas sus regiones y reducidas sus dependencias; la monarquía ya no era una aglomeración de diversos estados, restos obsoletos de un pasado imperial. La única herencia imperial que pervivía era el imperio colonial en América, vital para los intereses de España. La Guerra de Sucesión dio impulso a la reforma. España consiguió un ejército moderno, mayores ingresos, un nuevo gobierno central y una élite burocrática. Se liberó de dos obstáculos políticos, la hegemonía de los aristócratas y la presencia de Francia, haciendo el proyecto de reforma al mismo tiempo moderno y nacional (Lynch, 2005: 343).

Hay un notable impulso al desarrollo científico durante la época de los Borbones, pero no por el interés que tuvieran por las nuevas teorías y debates científicos, sino más bien motivados por el potencial crecimiento económico, militar y político. Humboldt, dará testimonio de dicho desarrollo, diciendo que: "Ningún gobierno europeo ha invertido sumas mayores para adelantar el conocimiento de las plantas que el español" (cit. en Puerto Sarmiento, 2009).

Pero, ¿de qué forma surge ese interés instrumental de la ciencia al servicio de los imperios? y ¿de qué manera esta nueva configuración científico-política, determinará las distintas clasificaciones de las poblaciones humanas en razas y castas?

---

129 Véase: (Fuentes, 1988; González Montero, 1996; Fernández Moreno, 2000: 104-114; Nieto Olarte, 2003; Castro-Gómez, 2005a; Nieto Olarte, 2006; Castro-Gómez, 2010b; Gentinetta, 2010).

Siguiendo al filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, haré aquí una exposición muy breve y puntual del funcionamiento del orden clásico del saber en Foucault, y de su conexión con la tecnología de gobierno llamada 'razón de Estado'. A partir de ahí, entenderemos el importante papel que cumple la Historia Natural durante los siglos XVIII y XIX, para establecer de manera más precisa la relación entre aquella 'objetivación de los cuerpos' que surge en el siglo XVII, o del *ego cogito* como lugar de enunciación que consolida la superioridad europea frente al tipo de otredad que era en ese entonces el 'nuevo mundo', y la necesidad de clasificación y ordenamiento que aparece conjuntamente a los intereses imperiales de las nuevas configuraciones (bio)políticas que venían transformando el aspecto cultural y geográfico del mundo entero durante los siglos XVIII y XIX. Veremos cómo la Historia Natural ocupará un lugar estrictamente necesario y de legitimación en la naciente fisionomía de la humanidad. Esto, nos permitirá situar de muy buena forma el pensamiento antropológico de Immanuel Kant en el contexto (ilustrado) del colonialismo europeo del siglo XVIII, y el tácito sedimento racial de la Ilustración, en las prácticas socio-culturales del siglo XVIII, y en los idearios independentistas durante el siglo XIX en Chile.

El Ego Conquiro condición del Ego Cogito

Emmanuel Eze, en su artículo "Respondiendo a la pregunta, '¿qué queda de la Ilustración?'" (2002), nos señala que en la historiografía filosófica, es casi una costumbre generalizada describir la Ilustración como un conjunto de fenómenos exentos de todo rasgo racial, de exclusión de género o de sexismo; y que frente a estas ideas dominantes de pureza adjudicadas al siglo de la razón, se coloca la otra idea, comúnmente aceptada también, de que la Ilustración debiera remitirse a las concepciones que resurgieran durante el Renacimiento en torno al Hombre y su protagonismo en el cosmos. Ambas ideas, como veremos a lo largo de esta investigación, son equívocas: por una parte, mientras los más grandes pintores, escritores y escultores se daban a conocer libremente por Italia y otras naciones de Europa, al otro lado del mundo (que sería

el lado oscuro del Renacimiento Europeo[130]), se ejercían violentas estrategias que silenciaban las historias locales y expresiones artísticas del mundo indígena; manifestaciones todas que, por el desconocimiento o la negativa de emplear los códigos imperiales, nunca vieron la luz. Y por otra parte, la 'razón ilustrada', por más que la historia la enaltezca, debemos reconocer que jamás fue realmente pura.

Del escepticismo sobre la existencia del bárbaro, al escepticismo metódico cartesiano

Paralelamente al re-descubrimiento de una idea de humanidad anclada en los ideales renacentistas, surge al mismo tiempo en Europa durante el siglo XVII, el re-descubrimiento del 'salvaje' como un modelo de 'in-civilidad'. El grotesco imaginario europeo del hombre americano, hallará su imagen dicotómica en la emergente civilización Ilustrada. Sin embargo, la construcción del bárbaro de la que hablé en el capítulo anterior, se verá tristemente renovada bajo una nueva lógica de justificación de la expansión y explotación colonial.

El *ego cogito* cartesiano, que representa la 'segunda etapa de la Modernidad', sólo es comprendido a partir de la incuestionable noción del *ego conquiro* (yo conquisto) como ideal de subjetividad iniciado durante el eufemísticamente llamado 'encuentro' entre europeos y gente del nuevo mundo en el siglo XV. La proto-historia del *ego cogito* es, sin lugar a dudas, el *ego conquiro* en tanto configurador de la identidad del nuevo sujeto burgués (blanco, varón, propietario, trabajador, ilustrado, heterosexual), a partir de las crónicas que viajeros del mundo elaboraban respecto al 'salvaje' americano, asiático y africano.

El mundo hispanoamericano no sólo aportará con la mano de obra y materias primas; ya lo decía Marx en el primer tomo de *El Capital* (cap. XXIV):

---

130 El Renacimiento tuvo otra cara oculta (así como también la tendrá la Modernidad), que sería muy distinta a la caza de brujas o el oscurantismo de los neoplatónicos. Véase: (Mignolo, 1998, 2009).

> El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista (Marx y Engels, 1983: 116).

Pero no solamente el sistema colonial en América fue una de las palancas que dieron impulso a lo que Marx denominaba como 'acumulación originaria', que significaba la concentración de los recursos monetarios en manos de la burguesía europea; sino que, también, dicho sistema colonial aportaría (conjuntamente al enriquecimiento de los burgueses) los fundamentos epistemológicos, morales y políticos con los cuales se forjaría la cultura moderna europea (cfr. Castro-Gómez, 2005b: 48, 67).

El escepticismo metódico característico del sistema cartesiano, que media en las relaciones del 'yo' con el mundo, en la existencia de este último y en la veracidad correctiva de las matemáticas y la lógica, habría sido antecedido por otro tipo de escepticismo, no menos radical, que ponía en cuestión la 'calidad humana', es decir, la 'humanidad' de los colonizados. Esto es, si el 'escepticismo cartesiano' ha contribuido a la historia del pensamiento occidental con su división epistemológica entre un objeto-mundo, y un sujeto-yo-racional, donde este último viene a sostener y justificar la existencia del primero; ha sido sobre la base de un 'escepticismo colonial' que antecede a la comprensión que Europa tiene sobre sí misma, sosteniendo también una 'división' (pero 'ontológica') entre un Conquistador y un Conquistado, uno más humano que el otro, por supuesto y, por lo tanto, más real, más puro, y más verdadero:

> La 'Conquista' es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como 'lo Mismo'. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como 'encomendado', como 'asalariado' (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales) (Dussel, 1992).

El ego europeo moderno, en su conformación de identidad, vuelca sus raíces en la 'herida o diferencia colonial' que describí en el apartado anterior respecto a lo civilizado y lo bárbaro, habría dejado una profunda huella en las tierras del 'nuevo mundo'. Enrique Dussel, ejemplifica con Hernán Cortés, en tanto hidalgo endiosado por los nativos, el primer momento de la historia europea en que, el 'viejo continente' se constituye como Amo y Señor del mundo (Voluntad de poder), y hace hincapié en comprender la instauración de la 'actitud imperial' en tanto hombre imperial-conquistador: "La primera 'experiencia' moderna fue de la superioridad cuasi-divina del 'Yo' europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un 'Yo' violento-militar que 'codicia', que anhela riqueza, poder, gloria" (Dussel, 1992).

No es de extrañar entonces que durante el siglo XVII, justo cuando Holanda pasa a ser el centro del sistema-mundo moderno, Descartes, desde distintas ciudades como Amsterdam, Leiden, Egmond de Hoef, o Egmond Binnen[131] –tierras holandesas donde residió cerca de veinte años–, hable en un plano epistemológico, como reflejo de un plano político (y colonial), de una *res cogitans* y *res extensa* como dos regiones separadas e irreconciliables; como veíamos, este escepticismo maniqueo tenía un antecedente claro en el siglo XV durante la racionalidad colonial europea[132], donde el hombre europeo se posicionaba frente al mun-

---

131 Holanda se emancipa de España en 1610, y junto a Francia e Inglaterra, se convierte en el centro del nuevo sistema-mundo moderno, se convierten en oligarquías comerciales con un fuerte apoyo naval y terrestre; se abren paso por el Atlántico, sobre todo a partir de la firma del tratado de Wesfalia (1648) que pone fin la guerra de los treinta años. España pierde el poder de controlar el Atlántico, y los comerciantes ingleses, holandeses y franceses, consiguen adoptar una extensa red de piratería y contrabando que, va a enriquecer de gran manera a estos países; Amsterdam, será la nueva capital del comercio europeo que reemplazará a Sevilla (cfr. Castro-Gómez, 2005a: 97-98).

132 Según Franz Fanon, el mundo colonial es un mundo maniqueo, un mundo cortado en dos, que llega al extremo de deshumanizar al colonizado, lo animaliza; emplea en contra del dominado un lenguaje zoológico, que lo instrumentaliza e inmoviliza, convirtiéndolo en la 'quintaesencia del mal'; las colonias son infértiles de bienestar, de valores, de una ética; sus costumbres, ritos, mitos, etc., no son sino señal de su indigencia, de su precariedad, de su barbarie (cfr. Fanon, 1963).

do como totalidad: "[…] la condición de posibilidad política, económica, cultural y social para que un sujeto asuma la arrogancia de hablar como si fuera el ojo de Dios, es el sujeto cuya localización geopolítica está determinada por su existencia como colonizador/conquistador, es decir, como Ser imperial" (Grosfoguel, 2007).

Con el solipsismo de Descartes, se abrirá una nueva ventana a la objetivización del cuerpo como 'naturaleza', o como exterioridad frente al 'espíritu', posibilitando su instrumentalización en la teorización científica.

La objetivación del 'cuerpo' como 'naturaleza'

Es muy común presentar a Descartes como el inaugurador de la Modernidad, pero, a decir verdad, a este respecto sólo se puede considerar a Descartes como heredero de una muy larga tradición; la actitud objetivante frente a la naturaleza, o la radical separación del cuerpo frente al no-cuerpo, son ideas que se desarrollan en un proceso de larga duración en la historia del pensamiento, sobre la base de la superioridad del 'alma' respecto al 'cuerpo'; un terreno que ya venía siendo discutido desde los siglos XII y XIII por la teología escolástica, o incluso siglos antes por la filosofía estoico-agustiniana o, más aún por las teorías del alma en Platón y Aristóteles. Sin embargo, en Descartes, asistimos a una relectura y formulación filosófica de dicha distinción; lo que antes era una co-pertenencia entre cuerpo y alma, o cuerpo y no-cuerpo, a partir del siglo XVII, se transformará en una actitud muy radical en la separación 'insalvable' entre 'razón-sujeto', por un lado, y de 'cuerpo', por el otro (cfr. Quijano, 2000b; cfr. Castro-Gómez, 2007a: 82).

Quijano (cfr. 2000b: 224), nos recuerda aquella frase que escribiera Sarmiento en las paredes de los baños de Zonda en 1840: "On ne tue point les idées"*;* frase que Sarmiento toma (equivocadamente, por cierto) de las palabras enunciadas por Hippolyte Fortoul[133] antes de ser degollado, y que reproduce en la advertencia a su obra 'Barbarie y Civilización'. Sin importar si fue comprendida o no en su momento, Quijano

133 Político, escritor e historiador francés del siglo XIX (1811-1856).

nos señala que dicha expresión, traducida como "Bárbaros, las ideas no se degüellan", puede fácilmente encontrar su origen en el maniqueísmo cartesiano: las ideas 'deben' ser respetadas, en cambio el cuerpo, puede ser torturado, triturado y muerto.

La 'razón-sujeto' será entonces la única capaz de conocimiento racional, despojando al cuerpo de todo vínculo con el alma y, con ello, la objetivación del cuerpo como cosa de estudio, como naturaleza digna de ser estudiada por el sujeto, al cual ya se encuentra fuera de toda relación. El 'cuerpo', en última instancia, del mismo modo que el colonizado, se vuelve domable y explotable; idea que atravesará muy fuertemente el pensamiento filosófico y científico (y por ende, político) de los siglos venideros; la idea de raza, por ejemplo, y su respectiva teorización, tendrá como pilar fundacional o anterioridad necesaria, esta objetivación de los cuerpos como 'naturaleza' observable[134].

El mito del 'estado de naturaleza', y de su consecuente 'irracionalidad', legitimará la visión del Otro no-europeo como un 'estado de barbarie'; el 'ego cogito', ocultará en términos epistemológicos un complejo problema ontológico: "Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)" (Maldonado-Torres, 2007: 144)[135].

El *ego conquiro* se convierte entonces en "condición de posibilidad" del *ego cogito*, consolidando una subjetividad e individualidad europea como superior, y de la anulación o reducción del Otro por la conquista (cfr. Restrepo y Rojas, 2010: 160); y el surgimiento del *ego*

---

134 Quijano también nos refiere a la intrínseca dependencia del surgimiento del concepto de raza con la histórica formulación del cuerpo como objeto, o de la naturalización e irracionalidad inherente en la corporalidad. El cuerpo como objeto, o como campo de prácticas, será el terreno sobre el cual se construirá la idea de raza, como será durante el siglo XIX el caso del Conde de Gobineau (cfr. Quijano, 2000b).

135 Sobre esta negación ontológica y epistemológica de los no-europeos que subyace al discurso de la Modernidad, y que los pensadores decoloniales han denominado como Colonialidad del ser y Colonialidad del saber, puede consultarse (Lander, 2000; Maldonado-Torres, 2006; Mignolo, 2006; Maldonado-Torres, 2007).

cogito en su separación 'absoluta' de la corporalidad, será también determinante en la configuración de las relaciones entre las distintas culturas: América, Asia y África, se convertirán en los 'cuerpos' exóticos y coloridos de la 'racionalidad-europea', dignos de estudio, y objetos de una cartografía geopolítica de una emergente mirada científica (cfr. Quijano, 2000b; cfr. Eze, 2002; cfr. Maldonado-Torres, 2007).

Episteme y gubernamentalidad

En el apartado anterior, veíamos cómo los planteamientos filosóficos de Descartes se veían permeados por transformaciones sociales y políticas; el *ego cogito* como una nueva racionalidad epistémica y ontológica, surgía cuando Holanda pasaba a ser el centro del sistema-mundo moderno, y España era cada vez más marginada de los centros de poder a escala mundial. La naturalización del indígena y del continente americano como objeto de dominio y explotación durante el siglo XVI, era reformulada y retroalimentada en el XVII por esta nueva naturalización u objetivación del 'cuerpo', en tanto contraparte de la configuración racional del sujeto. Pero, ¿cómo se hizo posible la posterior instrumentalización? ¿Cómo se convierte América en el cuerpo-objeto de interés para las nuevas cartografías geográficas y antropológicas? ¿Qué procesos políticos y culturales están en juego?

Las tres epistemes

La investigación arqueológica de Michel Foucault[136] nos ha situado bajo una mirada de discontinuidad respecto a la historia de la cultura occidental.

---

136 Seguiré en esta lectura [empírica] foucaultiana, de manera muy estricta la interpretación que hace Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez, 2004, 2005a, 2007b, 2010b, 2010e, 2010d, 2010a); en ella, se postula que el cambio de dinastía de los Austria a los Borbones, supone al mismo tiempo que un cambio de gobierno, una serie de medidas de carácter médico, sanitario y demográfico que tienen como objetivo potenciar la vida de la población americana (*gubernamentalidad*); la 'vida', entendida como algo que puede ser producido, administrado y gestionado por el Estado. De la misma idea, y probablemente antecesor de Castro-Gómez, es el

El concepto de *episteme* que Foucault aborda en *Las palabras y las cosas* puede ser uno de los más complejos y difíciles de abordar. Y aunque el profesor argentino Edgardo Castro (2004b)[137] nos señale que en dicha obra del pensador francés asistimos a una idea un tanto monolítica de la *episteme* que más tarde será abandonada por Foucault en la Arqueología del Saber, me resulta muy interesante el concepto, en tanto nos permite esclarecer las condiciones de posibilidad bajo las que surge y se desarrolla la Historia Natural durante los siglos XVII y XVIII[138].

De manera muy abreviada, entenderemos –por ahora– la *episteme* como el conjunto de condiciones por las que se produce el conocimiento en una cultura y momento determinado. No se trata de una suma de conocimientos, ni tampoco del 'espíritu de una época', en tanto 'ideología'; sino más bien, se trata de un conjunto de "configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico" (Foucault, 2005b: 7), siempre sobre la base de algún tipo de poder, que en nuestro caso es 'aristocrático' (de raigambre 'racial'), que lo está determinando como tal.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault menciona tres *epistemes*: primero, en el capítulo dos de su obra, la '*episteme* renacentista', en que el saber estaría determinado por la figura de la 'semejanza': "la tierra repe-

profesor Francisco Vásquez García (Vásquez García, 1995, 2006, 2009b, 2009a). También me he apoyado en lecturas de los profesores españoles Mauricio Jalón (Jalón, 1994, 2008), Antonio Campillo (2009, 2011), y Javier Ugarte Pérez (2006).

137 Sobre la *episteme*, también puede consultarse (Moro Abadía, 2006: 139-156).

138 Hay una interesante crítica hecha por el colombiano Carlos Arturo López, en torno al uso desmesurado que se hace de categorías foucaultianas; remito a la crítica que hace al concepto de '*episteme*', en tanto, –según el autor– no daría cuenta "más que de un momento y un lugar en los cuales las formas del discurso hicieron posible la emergencia de las ciencias humanas"; es decir, las limitaciones operativas del concepto de '*episteme*' impiden abarcar un análisis de todos los saberes que se alojan en los espacios que define una *episteme*. Sin embargo, el concepto de Foucault, para efectos de la presente investigación, por ningún motivo, pretende ser abordado en su integridad, ni menos agotado en sus múltiples acepciones, simplemente lo utilizo como una herramienta conceptual que nos sirve para explicar un fenómeno político y cultural muy específico que acontece en Chile durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Sobre la crítica al concepto de *episteme* (López, 2008).

tía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas, y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre" (Foucault, 2005b: 26); segundo, del capítulo tres al seis, la '*episteme* de la época clásica' (siglos XVII-XVIII), donde acontece el primer momento clave de discontinuidad o interrupción en la cultura occidental, definida por una *Mathesis Universalis*, o una Taxinomia (ciencias de la medida y del orden), y por la teoría de la representación; y tercero, desde el capítulo siete al diez, la '*episteme* moderna'[139] (siglo XIX), como segundo momento clave de discontinuidad, en que desaparece la representación como fundamento del orden, y aparece el hombre como sujeto/objeto del saber.

Para efectos de este trabajo, interesa detenernos en la configuración epistémica de los siglos XVII y XVIII, en que las distintas condicionantes del conocimiento (*epistemes*) descritas por Foucault, permitirán comparar el orden de los signos adoptados desde el Renacimiento hasta la actualidad, y entender la primera de sus crisis (en el siglo XVII) como un intento de investigar los cambios y discontinuidades que se han producido en la interpretación de aquellos signos, y que marcarían los límites del saber y de sus ambiciosos proyectos.

139 Lo que Foucault entiende por Modernidad, difiere notablemente de lo mentado en nuestra investigación (véase *supra*, nota al pie n° 20). Hay al menos cinco sentidos de 'Modernidad' en Foucault (Castro, 2004c), pero no me corresponde hacerme cargo de este complejo problema. En *Las palabras y las cosas*, texto del cual tomamos ciertos conceptos, el sentido de 'Modernidad' responde a una descripción de las condiciones de posibilidad de la emergencia del saber de las ciencias humanas y sus límites. La 'Modernidad' aquí, a modo muy general, no sólo es un proceso histórico determinado que se inicia en el siglo XIX, sino también un conjunto de estructuras de racionalidad que rompe con la época clásica (siglo XVII-XVIII) que le antecede; y se caracteriza muy especialmente por su intento de pensar la 'finitud' como objeto y posibilidad de reflexión filosófica, es decir, de reflexionar sobre el significado de su pertenencia a un momento histórico dado, y las posibles vías para su transformación. Kant, sería para Foucault, el filósofo de la Modernidad que, como un arquero, apunta su flecha al corazón de un tiempo presente (conocida expresión de Habermas, en un homenaje póstumo al filósofo francés).

La episteme clásica, y su discontinuidad con el Renacimiento

En el siglo XVII, coincidentemente al surgimiento del empirismo y racionalismo, Descartes y Bacon[140] dan inicio al fin de la *episteme* renacentista; el mundo dejará de ser visto como una entidad orgánica, el acto del 'conocer' ya no será sinónimo de un acto de establecer analogías y semejanzas[141]. Cualquier conocimiento sobre el mundo o el universo (macrocosmos), ya no será buscado en el hombre (microcosmos); o viceversa, cualquier signo cósmico ya no deberá tener su necesaria correspondencia inmediata en la naturaleza humana. Conocer el mundo era, durante el Renacimiento, descifrar lo que Dios había sembrado en la naturaleza; mientras que para el clasicismo, la 'semejanza' como experiencia fundamental y como principio en la construcción del saber, será la principal ocasión y motivo de caer en el error y el engaño: "Es un hábito frecuente, cuando se han descubierto algunas semejanzas entre dos cosas, el atribuir a una y a otra, aun en aquellos puntos en que de hecho son diferentes, lo que se ha reconocido como cierto sólo de una de las dos" (Descartes, cit. en Foucault, 2005b: 57-58). Para Descartes, el orden del mundo ya no está en el mundo mismo, sino más bien en la representación del mundo. La relación entre signo y significado no le está dada de antemano (*a priori*), como en la relación de semejanza[142], sino

---

140 A Bacon, no me referiré en este trabajo, puesto que si bien Foucault encuentra en él una cierta crítica a la semejanza, también reconoce en él un "modo de pensar mixto y rarificado" (Jalón, 1994: 233), atrapado aún en los cánones del siglo XVI.

141 "Así como es arriba es abajo" rezaba el lema renacentista neoplatónico, que la escuela de Marsilio Ficino habría tomado prestado de los textos antiguos y esotéricos del pseudo Hermes Trismegisto, y que autores posteriores inmortalizaran bajo una propagada forma de entender el funcionamiento de las cosas.

142 El Don Quijote de Cervantes simbolizaría aquella transición entre un régimen y otro; es el 'héroe de lo mismo'. Don Quijote, vive un modo de verdad que ya no está vigente: "Su aventura será un desciframiento del mundo: un recorrido minucioso para destacar, sobre toda la superficie de la tierra, las figuras que muestran que los libros dicen la verdad. La hazaña tiene que ser comprobada: no consiste en un triunfo real –y por ello la victoria carece, en el fondo, de importancia–, sino en transformar la realidad en signo. En signo de que los signos del lenguaje se conforman con las cosas mismas. Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros. Y no se da otras pruebas que el reflejo de las semejanzas" (Foucault, 2005b: 54).

que se trata de una representación que debemos generar, puesto que el acto de conocer, al dejar de elaborar meras analogías entre los signos y las cosas, se comprende ahora como una actividad eminentemente ordenadora (y no de reconocimiento): el análisis como método universal.

Analizar, para Descartes, significa descomponer los distintos elementos que constituyen un objeto, con tal de establecer relaciones entre ellos, a modo de axiomas, corolarios, deducciones etc. El mundo comienza a ser visto ahora como una gigantesca máquina inerte que es sometida a una serie de cuestionamientos sobre su funcionamiento, y explicado conforme a leyes físicas y matemáticas. Se abre de este modo, una distancia insuperable entre las palabras y las cosas –dirá Foucault– o, más bien, entre la representación y la cosa en sí, y que en último término, se traduce en una disociación entre el orden epistémico y el orden metafísico (cf. Castro-Gómez, 2010b).

Según Foucault, "de ahora en adelante, se olvidarán las bellas figuras rigurosas y obligatorias de la similitud" (Foucault, 2005b: 58), y entraríamos a una época en que "todo conocimiento, fuera el que fuera, procedía al ordenamiento por el establecimiento de las diferencias y definía las diferencias por la instauración de un orden" (Foucault, 2005b: 336). Conocer será, entonces, en la época clásica, aquella actividad que se propone un análisis conforme al orden y la medida, sólo allí radica la certeza. O en palabras de Castro-Gómez: "Todo lo que puede conocerse con certeza es aquello que puede ordenarse y modelarse idealmente, por lo que conocer equivale básicamente a modelar, a construir 'cuadros' (*Tableaux*). Lo que no es susceptible de ser 'encuadrado' no se puede conocer, queda por fuera del conocimiento posible" (Castro-Gómez, 2010b).

Bajo esta correlación, del análisis como método universal y de la *Mathesis* como ciencia general del orden, emergen en los siglos XVII y XVIII, nuevos campos de visibilidad o ciencias empíricas, encargadas de introducir un orden en los seres vivos, las riquezas, y los discursos:

Ilustración 9
Sistema de Representación en la época clásica[143]

REPRESENTACIÓN	Toda representación es significable/representable	En tanto que entra en un Sistema de identidades y diferencias
GRAMÁTICA GENERAL	Todo individuo es NOMBRABLE	En tanto que entra en un LENGUAJE ARTICULADO
HISTORIA NATURAL	Todo ser natural es CARACTERIZABLE	En tanto que entra en una TAXONOMÍA
ANÁLISIS DE LAS RIQUEZAS	Toda riqueza es AMONEDABLE	En tanto que entra en CIRCULACIÓN Y CAMBIO

Por una cuestión de espacio, y también de prudencia, no puedo detenerme como quisiera en otros elementos de la exposición foucaultiana que son útiles a esta exposición. Hay asuntos muy interesantes que merecen ser tratados y, si bien no es justo que lo haga de manera apresurada, tampoco puedo dejar, al menos, de mencionarlos muy brevemente.

La episteme clásica y La Hybris del punto cero

Foucault, en su análisis sobre la *episteme* de la 'época clásica' (recordar que 'época clásica' en *Las palabras y las cosas*, quiere decir, en términos filosóficos, 'entre Descartes y Kant'), hace notar por medio de una asombrosa descripción literaria de la obra *Las Meninas* de Velásquez, uno de los problemas filosóficos fundamentales de la construcción arquitectónica del saber crítico en el siglo XVII, y que se constituye en el límite esencial de la *episteme* clásica: la imposibilidad de representar al sujeto como subjetividad constituyente, es decir, la imposibilidad de figurar simultáneamente como fuente y como objeto de conocimiento (cf. Vásquez García, 1995: 74).

---

143 En: (García del Pozo, 1988: 80).

Ilustración 10
La familia de Felipe IV (Las Meninas) (1656). Diego Velásquez[144]



Representar significa, para el clasicismo, ordenar el mundo en taxonomías. Sin embargo, hay algo que escapa a dicho ordenamiento: el acto mismo de representar. Cuando el pintor ejerce la actividad de pintar el cuadro, al observador le es imposible representarlo, puesto que el caballete se interpone en su mirada; y si el pintor se muestra al ojo del observador, no es más como un objeto más del cuadro en su totalidad,

144 En: (Velásquez, 1656).

nunca como un acto de representación. *Las Meninas*, según Foucault, muestra esa imposibilidad tan propia del saber clásico: los cuadros o taxonomías de los distintos saberes empíricos emergentes, se constituyen en 'plataformas meta-empíricas de observación' sobre el mundo; plataformas que al mismo tiempo, no pueden ser observadas (cf. Castro-Gómez, 2010b). A este espacio privilegiado de observación 'neutral' e intocable, que en realidad se trataría de un ficticio 'no-lugar', en el que se pone en juego la relación entre el observador y lo observado, y donde dicha concepción objetivante pretende –a toda costa–, mantener una 'diferencia' o una distancia y rechazo a formar parte de aquello que se observa; evitar el tomarse a sí mismo como objeto, o a no ser capturado por el objeto. Para Bourdieu, lo que está en juego en este particular modo de invisibilidad de quien domina el discurso, es "el grado en el cual aquel que objetiva acepta [o no] ser capturado en su trabajo de objetivación" (Bourdieu, 2007: 36).

La *Hybris del punto cero* –como lo llama Castro-Gómez–, se constituye así en el punto de observación específico de análisis, un 'no-lugar' epistémico de una pureza indiscutible, desde el cual también los criollos en América, de una manera "arrogante y desmesurada" –dice el autor–, asimilarán inconscientemente como un modo de operar en cada uno de sus roles científicos, políticos, y en sus prácticas culturales: "[…] lo que permite formular el proyecto mismo de Cosmópolis es la idea de que la sociedad puede ser observada desde un lugar neutro de observación, no contaminado por las contingencias relativas al espacio y el tiempo" (Castro-Gómez, 2005a: 24).

Entender esta postura científica e ilustrada, es de vital importancia para nuestra investigación, puesto que –como veremos más adelante–, el carácter político del conocimiento se constituye justamente a partir de una retórica y forma argumentativa que presenta el/los saber/es como neutros, objetivos, expertos, y ajenos a cualquier interferencia política. Pero, contrariamente a lo que se piensa, es justamente aquella pretendida 'neutralidad' la que le otorgará al proyecto ilustrado una ma-

yor fuerza política (cf. Nieto Olarte, 2007: 136) y, lo que es peor, la que le dará su más oscuro contraste de segregación social.

Este modo de entender el mundo 'neutralmente', o de "adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista" (Castro-Gómez, 2005a: 18), tendrá un impacto muy profundo en los pensadores que dieron fuerza a los discursos científicos (naturaleza) y políticos (historia) durante los siglos XVIII y XIX en Chile.

Pierre Bayle, el connotado filósofo francés, se convirtió en el moralista que inspiraba los trabajos de historiadores de la época ilustrada, "constantemente declara que hay que acudir a la historia con manos limpias, que ningún prejuicio debe enturbiar la exposición ni ser falseada con ningún partidismo confesional o político" (Cassirer, 1972: 231). Las 'manos limpias' no era otra cosa que la pretensión de neutralidad o imparcialidad de la que ya hice referencia.

Juan Ignacio Molina, por ejemplo, se adjudica también ese tono de imparcialidad cuando en el epígrafe de su *Sagg. civ.*, cita una frase de la Eneida (canto X, verso 108) de Virgilio: "Tros Rutulusque fuat, nullo discrimine habebo" (Molina, 1787a: ii) que Walter Hanish traduce como "Sea troyano o rútulo no haré ninguna diferencia" (Hanisch, Walter, 1974: 12). Con esta expresión, Molina quiere desprenderse de los prejuicios e ideas preconcebidas que entorpecen el trabajo de un historiador. Y en el mismo prefacio de la obra indicada, agrega, además, que:

> En la exposición de los hechos yo no considero los autores sino baxo la razón general de hombres, prescindiendo que ellos sean de esta, o de qualquier otra nación. El único mérito que apetezco, es el de ser imparcial. Ninguna cosa afirmo que yo no la haya encontrado escrita entre los autores que me han precedido, o que no la haya adquirido de personas dignas de fé. Porque las reflexiones podían ponerme en compromiso, o hacerme comparecer más inclinado a una parte que a otra, he creido convenientemente omitirlas, y limitarme a una simple narración (Molina, 1787a: vi)[145].

---

145 Ambas citas, debo su ubicación (no la interpretación) al texto de Walter Hanisch (1974: 12-13).

Más ejemplos podríamos encontrar hasta bien entrado el siglo XIX, de manera muy visible en los primeros textos políticos que aparecen después de la Independencia. Camilo Henríquez, uno de los más importantes propulsores de las ideas 'emancipatorias'[146], en la editorial del periódico Aurora de Chile del 18 de Junio de 1812, señalaba que lo que le impulsaba a él y a sus compatriotas ilustrados a la hora de enfrentar analíticamente su tiempo presente, no era sino el 'desinterés' y la 'imparcialidad', y para colmo, hace gala de una cita de Tácito que pone en evidencia la 'distancia epistemológica' pretendida entre 'lo subjetivo' y la 'acción' u oficio con el cual se produce el conocimiento (y por tanto, también de su objeto de estudio): "Mihi Galba, Otho, Vitellius, nec beneficio, nec injuria cogniti" (Henríquez, 1812d)[147].

Muy propio del siglo de las Luces, la *hybris* conlleva en su pretensión desinteresada, un poderoso discurso de verdad universal o imperial que, no sólo deslegitima 'otros' lugares de enunciación, sino que valida una racionalidad totalizante y jerarquizadora de la sociedad, que garantiza epistémica y ontológicamente la instrumentalización de los pueblos dominados:

---

146 'Emancipatorias' en sentido 'criollo'; es decir, como 'des-colonizadoras' (muy diferente a decoloniales).

147 No me cabe duda que la frase latina la habría tomado Camilo Henríquez del filósofo Gaspar Melchor de Jovellanos, el más grande representante de la Ilustración española, para quien la tarea del historiador estaba siempre supeditada a la observación constante de la neutralidad (Jovellanos, 1845: 166).
Hay una muy ligera variación en el texto de Camilo Henríquez; donde dice *notus*, en el texto de Tácito (y también en el de Jovellanos) dice *cogniti*. *Notus* que es conocido, es el participio pasado del verbo *noscĉre* (conocer), significando exactamente lo mismo que *cogniti*.
Tácito, declara en las primeras páginas de sus *Historias*, las intenciones que le motivaban llenar los vacíos de la historia habida entre los emperadores Galba a Domiciano; era muy consciente de que, como narrador de los hechos, no debía nada (ni odios ni admiraciones excesivas), ni a Galba, ni a Otón, ni a Vitelio. Él mismo señala que "cuando se ha profesado una fe incorrupta, ha de hablarse de alguien no sólo sin amor, sino también sin odio" (Tácito, 1995). Camilo Henríquez y los ilustrados en Chile hacían eco de las palabras del historiador romano, penetrados por el espíritu de la época en que la 'objetividad' de la razón, debía orientar los oficios del científico, del historiador, y del político. De ahí que la traducción de la cita diga: "Para mí, Galba, Otón, ni por beneficio ni por injuria fueron conocidos" (Tácito, 1995).

> Nuestra educación colectiva nos ha enseñado que la búsqueda de la verdad es una virtud desinteresada. cuando de hecho es una racionalización interesada. La búsqueda de la verdad, proclamada como la piedra angular del progreso y, por tanto, del bienestar, ha estado, como mínimo, en consonancia con el mantenimiento de una estructura social jerárquica y desigual en una serie de aspectos específicos (Wallerstein, 1989: 72-73).

Es desde este 'no-lugar' (de la imparcialidad) en que se comienza a gestar una nueva mirada respecto al 'nuevo mundo'; ahora, para que las nuevas tierras y todo lo que en ella habite, pudieran ser parte de Europa, en el sentido que mencioné en el apartado anterior, es decir, en que América, luego del despertar epistémico del clasicismo o de la segunda Modernidad –como le llama Dussel–, se constituya en un 'cuerpo' naturalizado, despojado de toda su condición humana, o instrumentalizado, se requiere de este nuevo modelo epistémico de la 'ciencia' emergente en el siglo XVII[148] y consolidado más aún durante el siglo XVIII. Abrazar a América como un objeto naturalizado de Europa, exige distintas formas de representación, clasificación, y denominación. De ahí la importancia –como veremos luego–, de la Historia Natural (especialmente la Botánica, pero también de las descripciones proto-antropológicas) en la construcción (invención) discursiva de un mundo nuevo para Europa, y en el camino hacia la clasificación y segmentación de las poblaciones humanas.

La razón de Estado (ratio status)

El profesor Castro-Gómez insiste, respecto a la *Hybris del punto cero*, que no se trata sólo del comienzo a un nuevo modo de pensar la realidad, como si de un inocente problema epistemológico se tratara, sino más bien de un nuevo modo de controlar económica y socialmente al mundo conocido en ese entonces; desde la *hybris* acontece un espacio de poder, de instituir, de representar y de construir una visión universal de

148 "La historia natural encuentra su lugar en esta distancia, ahora abierta, entre las cosas y las palabras, distancia silenciosa, carente de toda sedimentación verbal y, sin embargo, articulada según los elementos de la representación, justo aquellos que podrán ser nombrados con pleno derecho" (Foucault, 2005b: 130).

las cosas, y, peor aún, una visión homogénea y hegemónica avalada y legitimada por las fuerzas del Estado, en las diferentes luchas de los imperios por permanecer en el poder mundial (cfr. Castro-Gómez, 2005a: 24-25).

Paralelamente al surgimiento de la *episteme* clásica, emerge en Europa un nuevo modo de gobernar[149], una nueva tecnología de gobierno que también "entiende la política como mathesis, es decir, como el arte de establecer racionalmente un orden, o de generar taxonomías de todo aquello que se debe gobernar" (Castro-Gómez, 2010b): una razón de Estado (*ratio status*) que apela a otros principios generales para sustentar el poder, dejando a un lado la analogía o la semejanza como experiencia fundamental. Así cómo Dios gobierna el mundo, así el pastor gobierna su rebaño, o el padre gobierna a una familia; ya no es un asunto que responda a las exigencias de esta emergente racionalidad: "se le pide [al soberano] algo distinto de lo que hace Dios con la naturaleza, el pastor con sus fieles, el padre de familia con sus hijos o el mayoral con su rebaño" (Foucault, 2006: 276). En efecto, lo que exige esta nueva racionalidad tiene que buscarse al interior mismo o en la naturaleza de aquello que debe ser gobernado: el Estado. Luego, los principios por los que el Estado ejercerá su poder, serán producidos a partir de un "conocimiento de las cosas más que un conocimiento de la ley, y las cosas que el soberano debe conocer, las cosas que son la realidad misma del Estado, son precisamente lo que en la época se llama 'estadística'" (Foucault, 2006: 320)[150].

---

149 Evidentemente, tampoco he podido profundizar sobre las líneas genealógicas de esta nueva *racionalidad*, o del surgimiento del Estado moderno (historia de la gubernamentalidad) en Foucault; esto me llevaría a un tema absolutamente diferente al propuesto en esta investigación. Remito al lector, para todo lo referente a la tecnología de gobierno: 'razón de Estado', a los trabajos: (Castro-Gómez, 2005a; Vásquez García, 2009b; Castro-Gómez, 2010a, 2010e).

150 Explica Foucault: "Etimológicamente, la estadística es el conocimiento del Estado, el conocimiento de las fuerzas y los recursos que en un momento dado caracterizan un Estado. Por ejemplo: conocimiento de la población, medida de su cantidad, medida de su mortalidad, de su natalidad, estimación de las diferentes categorías de individuos pertenecientes al Estado con su riqueza respectiva, cálculo de las riquezas virtuales de que dispone el Estado: las minas, los bosques, etc., estimación de las riquezas producidas, estimación de las riquezas circulantes, cálculo de la balanza comercial, medición de los efectos de las tasas y los impuestos; todos estos

La tesis de Castro-Gómez, y de la cual me he apropiado en este apartado, es que dicha emergencia política, aunque nacida en Italia, Francia y Alemania, habría sido asumida, durante el siglo XVIII, por la dinastía de los borbones en España, en su intento por recuperar la economía que ya venía en decadencia con el desgaste político de la Casa de Austria (Castro-Gómez, 2010b).

Biopolítica borbónica: la aparición de la 'razón de Estado' en España y Chile durante el siglo XVIII

Gobierno de las poblaciones

En España florecerá aquella 'razón de Estado', gracias al traspaso de poder que se genera en el cambio de dinastías. Los Habsburgo, con la muerte de Carlos II de Austria (1661-1700) dejaban el trono, y daban paso a una nueva generación dinástica de origen francés, con Felipe V el Borbón (1700-1746) en la cúspide del reinado[151].

---

datos y muchos otros constituirán ahora el contenido esencial del saber del soberano" (Foucault, 2006: 320). Esta descripción es esencial para comprender lo que más adelante diré respecto a los intereses (científicos) de la nueva clase gobernante en el imperio español (borbones), y posteriormente los criollos en el continente americano. Claramente, no se trataba de un interés por la ciencia, ni por los debates intelectuales, sino más bien como un modo de organización y conocimiento de los Estados.

Existe una interesante compilación de textos producidos en las Jornadas de Historia de la Estadística y la Probabilidad, organizadas por la Asociación de Historia de la Estadística y la Probabilidad de España (AHEPE) (Asociación de Historia de la Estadística y la Probabilidad de España, 2002, 2004, 2006, 2009). Aunque muy puntualmente me llama la atención un estudio realizado por el profesor Germán Ruiz, en torno a las fuentes bibliográficas que aparecen durante el siglo XVII y se extienden hasta el siglo XIX, y que consolidarán la emergencia de este saber durante la época (Ruiz Garzón, 2006).

151 He evitado en lo posible caer en detalles históricos porque excedería el tamaño de esta investigación. Para conocer más de cerca las reformas borbónicas (tanto en España como en América), véase: (Navarro García, 1989; Fernandez Albaladejo, 2001; Vidal y Martinez Ruiz, 2001). Y a modo general, puede consultarse: (Sarrailh, 1957; Herr, 1962; Palacio Atard, 1964; Fontana, 1973; Anes, 1976; Domínguez Ortiz, 1976; Artola, 1978; Palacio Atard, 1978; Fernández de Pinedo; Gil Novales y Dérozier, 1980; VV.AA., 1989, 1990; Lynch, 1991; Fernández, 1993).

Con este nuevo escenario de personajes, se instala también una nueva gubernamentalidad. Se produce un cambio esencial[152] en la cultura política española y americana: los intereses del Estado no se concentran tanto en la adquisición desmesurada de territorios y nuevos súbditos, sino más bien en la gestión administrativa al interior de lo gobernado[153]. Ya no se trataba de un poderío territorial, sino de un poder económico sobre las tierras y poblaciones[154].

Es importante señalar que por 'poblaciones' no se entiende sólo un conjunto numéricamente amplio y delimitado de personas; sino, y principalmente, a un conjunto específico de recursos, de fuerzas aprovechables en un marco de territorio gobernado por un soberano, de vasallos cualificados, aptos para la vida agrícola e industrial que el Estado requería

---

152 Castro-Gómez es muy prudente al reconocer que no existe una discontinuidad o ruptura total con los Habsburgo, y que se trataría más bien de "diferencias de acento" entre un gobierno y otro; nos refiere que el gobierno de los borbones estaba constantemente permeado por múltiples 'juegos de verdad' que interactuaban de manera muy compleja: "1) Tensión entre el principio trascendente de la «República cristiana» (teopolítica) y el principio inmanente de la «Razón de Estado» (biopolítica); 2) Tensión entre el gobierno de las almas (poder pastoral) y el gobierno de los hombres (poder gubernamental); 3) Tensión entre la economía-mundo territorial (estatismo) y la economía-mundo no territorial (capitalismo); 4) Tensión entre las tecnologías disciplinarias (mercantilismo) y las tecnologías securitarias (fisiocracia y liberalismo)" (Castro-Gómez, 2010e).

153 Con Carlos III, el reformismo borbónico llega a un punto cúspide: "Medidas de gran trascendencia política y social son la adopción del regtum exequator (1762), la supresión de las tasas sobre los granos y la liberalización de su comercio en el interior (1765), la puesta en marcha de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena (1766), la importante reforma del régimen municipal (1766), la expulsión de los jesuitas (1767), la reforma de los planes de estudio de las universidades (1770-71), la libertad de arrendamientos (1770), la libertad de comercio con América (1778) y la creación del Banco de San Carlos (1782)" (Fuentes, 1988: 16).

154 No está de más recordar que la 'población' como foco de interés para el Estado, aparece en España (y luego en las colonias), como una preocupación política muy específica durante el siglo XVII, que tenía relación al 'miedo a la despoblación' a raíz de las pestes, guerras, emigración a indias, etc. (cfr. Vásquez García, 2006: 52). Véase *infra*, las notas n° 366 y 367, lo que decimos sobre el Informe de Joaquín de Villarreal en Chile.

para su fortalecimiento económico[155]. El interés del Estado no estaba en el exclusivo aumento numérico de la población, sino más bien en su calidad, valor, o utilidad que podrían prestar al engrandecimiento del mismo.

Esta preocupación por lo cualitativo de la población está documentada muy bien por el consejero del rey Fernando VI, Bernardo Ward, quien viajara por Europa y España para otorgar suficiente información que validara las futuras reformas económicas del Estado borbónico[156]. Ward, piensa que aumentar el número de personas 'útiles' al Estado, es más significativo que un crecimiento en términos meramente cuantitativos, Ward lo llama "una nueva creación" (Ward, 1787: 305).

Para el consejero del rey, y también durante el siglo XVIII, se irá imponiendo una diferencia entre ambos sentidos de entender la 'población':

> La población se aumenta de diferentes modos físicos y políticos: se aumenta físicamente quando se acrece el número de individuos, se aumenta políticamente quando de un hombre, que no trabaja, ni da utilidad alguna a la República, se hace un vasallo útil inclinándole a la industria; y éste es el aumento que más importa; pues cuando se dice que la riqueza del Soberano consiste en el número de sus vasallos, esto se debe entender de vasallos útiles solamente, porque un millón de holgazanes, vagabundos y mendigos de profesión, lejos de aprovechar, sirven de carga muy pesada al Estado, sin los que estaría mucho mejor y más rico" (Ward, 1787: 58)[157].

La importancia de esta distinción entre una 'población' cualitativa y cuantitativa, radica en que el vasto conjunto de vasallos inútiles, es

---

155 Sobre el concepto de 'población', puede consultarse el interesante artículo (Astorga Almanza, 1988). Cabe señalar que he evitado en lo posible abrir nuevas lecturas e interpretaciones; y he restringido el tema hacia aspectos bastante reducidos, y que hacen relación exclusivamente con el modo de operar de la Corona española en América. Por ejemplo, la intervención en la dimensión sexual de la población, aunque muy relevante e interesante, no puedo abordarla en esta investigación.

156 También podemos encontrar una rica fuente documental en Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), Pablo de Olavide (1725-1803), y Pedro Rodríguez de Campomanes (1723-1802).

157 La ubicación de esta cita se la debo al profesor Francisco Váquez-García (Vásquez García, 2009b).

decir, holgazanes, vagabundos y mendigos, pasarán a formar parte del sector más discriminado e invisibilizado de la sociedad del siglo XVIII e inicios del XIX. Si durante los siglos XVI y XVII, se pensaba que la 'ociosidad' sería una de las causas principales del declive del imperio, durante la Ilustración o, más bien, en la administración borbónica, se acentuará en el carácter positivo del vagabundo, como una potencial 'utilidad' para el Estado; se trataría, en última instancia, de transformar al pobre o al vagabundo en una fuerza viva o 'vasallo útil' (Vásquez García, 2009b).

Recordemos que desde el siglo XVI, se vislumbran los primeros relatos en torno a la 'pobreza', y desde entonces se comienza a hablar también de la necesidad de hacer trabajar a los vagabundos e indigentes. La ociosidad, se dirá en el siglo XVII, es la causante del declive del imperio[158].

Chile en el siglo XVIII se encontraba en un momento de consolidación de sus estructuras de dominio interno, como producto de las transformaciones económicas y sociales de la nueva dinastía; hay un traspaso de la economía ganadera a la triguera, y una disminución notable de la población indígena (que era hasta entonces la mano de obra menos costosa); por lo que el 'mestizaje', que constituía la clase social emergente y más numerosa en las ciudades, se transformaba poco a poco en el blanco de intervención de las políticas estatales borbónicas, e implementadas y mantenidas de manera ferviente por la clase criolla[159].

De ahí también que, durante los siglos XVIII y XIX y sobre las reformas ilustradas borbónicas que re-interpretaron el ordenamiento del mundo colonial, surgiera una 'racionalización' en la disposición del espacio en que se habita o de los territorios. Las políticas de poblacio-

158 De esto trataré con mayor profundidad más adelante; véase *infra*: p. 239ss.

159 Evidentemente, la ociosidad no será el único discurso moral con que la clase criolla dominante pretenda ejercer su poder con la urgente y necesaria clasificación de la emergente 'plebe'. Dicho discurso irá emparentado a otros conceptos de segregación y discriminación, como la 'riqueza', la 'cultura' y el 'linaje'. Véase, la tercera parte de este libro.

nes, o las fundaciones de ciudades[160], respondían no sólo a un necesario movimiento modernizador de la sociedad ilustrada, sino, y principalmente, a un estricto sentido de control y dominio que otorgaría un serie coherente de relaciones que integrarían a los individuos en una nueva lógica urbanística o 'razón ilustrada', 'civilizada' que, de un modo u otro, se constituía en una comunidad re-territorializadora, que pretendía convertir a sus miembros en personas dignas y productivas, y a la 'ciudad' en un espacio que adquiere nuevas formas de identidad territorial y estructura representacional e imaginaria para la comunidad. Dicha reterritorialización a la 'urbanidad' operaba paralelamente a una desterritorialización de los vicios y malos hábitos que antecedían al nuevo ciudadano (cfr. Castro-Gómez, 2010e; Núñez, 2010)[161].

Vásquez García, se refiere como "experimento" a la conocida colonización de tierras desoladas que se hiciera durante el reinado de Carlos III en Sierra Morena; donde se introdujeron a 6000 campesinos

---

160 Claro está que el 'fundar ciudades' era un acto simbólico de conquista y dominio muy anterior al siglo XVIII. Un principio básico del gobierno colonial era justamente "gobernar es poblar" (Araya, 1999: 24). De ahí que insista en la diferencia que surge en el siglo XVIII al entender el concepto de 'población'.

161 Con el concepto de 'desterritorialización', Santiago Castro-Gómez se refiere a lo que en su obra *Hybris del punto cero* denominaba (siguiendo a Bourdieu) como "expropiación de capitales", o administración por parte del Estado de los flujos de capitales económicos y simbólicos que la sociedad colonial había puesto en manos de los criollos y peninsulares. Castro-Gómez se refiere a que el imperio Borbón, vino a romper los lazos inquebrantables que existían entre el poder y las élites dominantes, instaurando, de este modo, una 'guerra interna' que ponía en una radical oposición a las oligarquías criollas respecto al Estado absoluto y centralizado que comenzaba a emerger. 'Desterritorializar' se refiere, entonces, a la búsqueda de una única y absoluta 'razón de Estado' por parte de los borbones, despojando de sus poderes e influencias, a las diferentes instituciones territoriales/locales que ejercían el poder: la iglesia, la nobleza, las cortes, cabildos municipales, etc. Es muy interesante, también, cómo desarrollan el concepto de 'desterritorialización' pensadores latinoamericanos como Néstor García Canclini y Renato Ortiz; para quienes, dicho proceso de desarraigo, desplazamiento o desprendimiento, trae siempre aparejada la idea de una reformulación o resignificación de especificidades subjetivas, a saber, de nuevas formas de reapropiación (reterritorialización) –por parte de los desposeídos– de las múltiples formas y espacios de la vida social (Vilanova, 2009).

alemanes y flamencos, con la intención de construir 'de la nada' una sociedad de individuos 'útiles', devotos al catolicismo, y obedientes al rey; observados y controlados por inspectores de seguridad que, garantizaban el cumplimiento de las metas que el Estado se proponía para las familias del lugar; de tal modo que, la vagancia, el malentretenimiento o la ociosidad, no pudieran afectar de ningún modo a sus habitantes. Sierra Morena, aunque parezca una ficción, fue una realidad biopolítica ideada y llevada a cabo por dos de las mentes más destacadas de la Ilustración española: Olavide y Campomanes[162].

En América[163], específicamente en Chile, aunque menos artificiosamente, con el correr del siglo XVIII, comienza el proceso fundacional de villas[164]; las ciudades de la Serena, Santiago, Valparaíso, Chillán y Concepción, constituían los grandes centros urbanos desde el siglo XVI aproximadamente. Pero indudablemente, es en el siglo XVIII cuando Chile central se consolida como una considerable comunidad urbana que respondía a las estrategias e intereses de control y planificación social que la administración borbónica había señalado. La 'plebe', o la 'capa popular' (Góngora, 1981), que había sido en su mayor parte conformada como un producto del mestizaje, pasó a conformar el centro de atención en los discursos de la élite criolla.

El censo como ciencia del Estado

Veíamos en un apartado anterior, que la razón de Estado ejercerá en función de un tipo de 'conocimiento', que posibilitaría una mirada sinóptica de 'las cosas' que se encuentran al interior del reino. Un conocimiento estadístico (poblacionística o demología) que permitiera

162 Véase, la tesis doctoral (Baños Sánchez-Matamoros, 2002). Y el artículo del profesor Francisco Vásquez García (2009c), que es una adaptación al italiano del capítulo primero de su obra fundamental citada en esta investigación (Vásquez García, 2009b).

163 Puede verse también este mismo proceso de urbanización, en la ciudades de Bogotá (Castro-Gómez, 2004, 2010e), Caracas (Langue, 1994), y en ciudad de México (Viqueira, 1987).

164 Puede consultarse (Guarda, 1978a; Lorenzo, 1978, 1986, 1987; Ramón, 2000).

informar no sólo al rey, sino también a sus virreyes, gobernadores y alcaldes, de los distintos 'hábitos' de la población colonial: "estado de salud, trabajo, alimentación, natalidad, influencia del clima, fecundidad" (Castro-Gómez, 2005a: 16). Surge en el siglo XVIII, una forma de concebir o categorizar a la sociedad como un objeto matematizable. El censo aparece como una necesidad del Estado, al darse cuenta de lo complicado que resulta el hacer converger a una población cada vez más numerosa, dispersa y desconocida: "La unidad de la diversidad encontrará su representación en el número" (Astorga Almanza, 1988: 146). De este modo, el papel de censor, que cumple el Estado, le incita a controlar las costumbres de la sociedad gobernada y, al mismo tiempo, a reprimir los excesos que, eventualmente, pudieran generarse; de ahí proviene la censura y el sentido moral que ésta conlleva (cfr. 1988: 145-146).

Al convertirse la 'población' en un campo de intervención estadística, se espera mejorar y controlar, principalmente, las costumbres económicas de los habitantes del reino y aumentar, con ello, las riquezas que consolidarán al imperio español: "Ya no se trata entonces de imponer leyes o castigos sobre los hombres que habitan un territorio, sino de desplegar técnicas y tácticas de gobierno que permitan a esos hombres conducirse de tal forma que sus acciones puedan generar un aumento de riquezas para el Estado" (Castro-Gómez, 2010a: 59).

La ciencia emergente (Historia Natural), como veremos en el próximo apartado, jugará un rol muy importante durante la época, dado su carácter legitimador de las prácticas de control y dominio sobre las tierras y habitantes del reino hispano. Incluso desde el siglo XVI, con las primeras conquistas, se venían utilizando una serie de prácticas de 'comprensión'[165] o apropiación de lo conquistado[166]; pero es en el siglo XVIII, como ya señalaba anteriormente, cuando paralelamente a una '*episteme* clásica', emergía una tecnología de gobierno que entendía a la

165 En su etimología latina, los términos *comprehendo*, *comprehensio [onis]*, mientan una acción de coger o tomar con la mano, en el sentido de 'aprisionar' o 'apoderarse de' (VOX, 1991).

166 Geopolíticas del conocimiento.

política como *mathesis*; una 'razón de Estado' interesada en establecer un orden o generar taxonomías sobre lo gobernado:

> En cada Estado. para uso de sí mismo y de los otros, es preciso conocer cuál es la población, cuál es el ejército, cuáles son los recursos naturales, cuál es la producción, cuál es el comercio, cuál es la circulación monetaria, elementos proporcionados en sustancia por la ciencia o, mejor, el dominio que se abre y se funda, se desarrolla a partir de ese momento y que es la estadística (Foucault, 2006: 361).

Una de las primeras expresiones imperiales que se hizo sentir en Chile, habría sido la Real Cédula del 19 de Julio de 1741, donde Felipe V manda a sus Virreyes (de Nueva España, del Perú, y Nuevo Reino de Granada) a que apliquen "atención y cuidado" en recopilar lo mejor posible

> […] las noticias particulares, que necesiten para el conocimiento cierto de los nombres, número y calidad de los pueblos de su jurisdicción, y de sus vecindarios, de sus naturalezas, del estado y progreso de las misiones, de las conversiones vivas, y de las nuevas reducciones, y que con la expresión distinta, no sólo del estado actual, sino también de la novedad, que en adelante fuere ocurriendo, y condujere para el más pleno conocimiento de este importante asunto me informen, según se halla prevenido por las enunciadas leyes y ordenanzas de los mencionados reinos, y en inteligencia, que sería muy de mi real desagrado cualquiera omisión o negligencia, que se experimentare en su puntual cumplimiento […] (Villaseñor y Sánchez, 2005: 142).

Sin lugar a dudas, el Estado español, absolutista en su cometido, intentaba por todos los medios obtener información que le ayudara en la elaboración de sus políticas ultramarinas y, obviamente, a las virreinales en los territorios americanos. Para un imperio como el Borbón, se trataría de una muy valiosa información que, al decir del historiador Francisco de Solano, versaría sobre "los núcleos urbanos, la población, la tributación y las fuentes de riqueza, así como sobre comunicaciones, red viaria, colonizaciones agrícola, ganadera y minera, comunidades indígenas, etc." (cit. en INE, 2010: 38); lo que no sólo permitirá una autodeterminación e identificación de los diferentes grupos humanos del naciente pueblo chileno; de hecho, esto último sea quizás lo que

menos se esperaba como resultado[167]; sino más bien, y principalmente, una información que irá en directo beneficio de la ya mencionada "Administración estatal" y de sus poderes locales a manos de la "sociedad hispanocriolla y la peninsular para sus intereses, negocios y particularismos" (Francisco de Solano; cit. en INE, 2010: 39)[168].

Sin embargo, la 'estadística' o 'encuesta empírica', entendida como 'censo y empadronamiento', hará su aparición como una práctica 'sistemática y estructurada' en la Gobernación y Capitanía General de Chile, recién a fines del siglo XVIII, durante la administración de gobernadores como Agustín de Jauregui y Ambrosio O'Higgins.

De la razón al racismo de Estado

Evidentemente, estamos en presencia aquí de lo que Tzvetan Todorov ha dado en llamar como una 'política fundada en el saber'; es decir, de la aparición del 'racismo' como una puesta en práctica –en este caso, por parte del Estado–, de la descripción y proposición doctrinal del racialismo que le antecede.[169]

---

167 Prueba de ello, es que en todos los empadronamientos coloniales, y algunos de la era republicana, existe una constante negación hacia determinados grupos humanos, o conglomerados socioculturales; las castas, por ejemplo, que constituían el grupo humano más 'peligroso' a la mirada de criollos, serán por lo general, invisibilizados como categoría de medición en los registros (cfr. INE, 2010: 51). Y los mestizos en general, serán asociados a una numerosa cantidad de habitantes rurales pobres; es decir, se procede –por medio de instrumentos 'científicos' (estadística)–, a una racialización de la clase social (cfr. Bengoa).

168 "La encuesta [enquête], era el poder soberano arrogándose el derecho de establecer la verdad por una serie de técnicas reguladas" (Foucault, 1975: 227 trad. propia). A partir de la Real Cédula de 1741, podría hablarse de una '*enquête*' empírica en territorios americanos, en el sentido que la entiende Foucault, como un tipo de saber, 'investigación' (*inquisitio*) o 'búsqueda autoritaria' (*recherche autoritaire*) que se origina en ciertas prácticas políticas y administrativas de control social. Véase, sobre la historia de la '*enquête*', y su sentido jurídico (Foucault, 1975, 2002a).

169 No me agrada mucho esta distinción de Todorov cuando es empleada para distinguir muy 'superficialmente' a un 'racista ordinario' que no es un teórico, de un 'ideólogo de las razas' que no es un 'racista' (cfr. Todorov, 2007: 115). Me parece que detrás de todo aparato teórico en torno a las razas, se oculta una forma ideo-

El 'racialismo' clásico, como llama Todorov a la argumentación teórica y doctrinal en torno a la 'raza'[170], tiene cinco momentos muy diferenciados; cuatro de ellos son de carácter 'descriptivo', mientras que el quinto se trataría más bien de un compromiso de acción sustentado en los cuatro pasos iniciales.

Primero, la constatación de la existencia de las 'razas' sobre la base de una clasificación que agrupa a las especies conforme a diferencias de color, fisionomía, etc. Segundo, establecer una relación intrínseca entre lo corporal y lo psicológico. Tercero, la primacía de la 'especie' (racial), por sobre el 'individuo'. Y cuarto, la jerarquización de las 'razas' de acuerdo a una escala de valor que separe a las 'buenas' razas, de las 'malas' razas, es decir, a identificar la superioridad o inferioridad de unas respecto a otras (cfr. Todorov, 2007: 115-121).

---

lógica o producción de la verdad que socializa un esquema de segregación y discriminación, que muchas veces las personas aceptan voluntaria e inconscientemente, y de los cuales proviene 'implícito' el ejercicio del racismo. Bourdieu, hablaba de 'violencia simbólica', en el sentido de una "teoría de la creencia o, mejor dicho, en una teoría de la producción de la creencia, de la labor de socialización necesaria para producir unos agentes dotados de esquemas de percepción y de valoración que les permitirán percibir las conminaciones inscritas en una situación o en un discurso y obedecerlas" (Bourdieu, 1997: 173); de tal modo están 'implícitas' las creencias raciales, por ejemplo, que incluso son absolutamente contradictorias al discurso 'explícito' de la época. En Chile, durante el inicio del siglo XIX, esto es muy evidente, cuando los 'anuncios' políticos de libertad e igualdad, sólo afectaban a una pequeña parte de la sociedad; justamente, porque la 'violencia simbólica' se ejercía por medio de un *habitus criollo* que no ponía en cuestión su lugar en el mundo (los privilegios de que se era acreedor), al contrario, lo exigía como un 'derecho legítimo'. Como he intentado mostrar, muchas de estas 'verdades' sobre la raza, fueron depositadas en los discursos científicos, políticos y culturales de nuestro Estado-nación mediante un complejo proceso educativo, en que las desigualdades fueron normalizadas al punto de pasar inadvertidas.

Por eso me parece un tanto peligrosa la distinción que hace Todorov, en tanto que nos podría hacer creer erróneamente que los filósofos y naturalistas de la ilustración, por ejemplo, que construyeron o ampliaron las ideas de 'raza' y de la 'inferioridad de América', fueron nada más que 'racialistas' y no 'racistas'. Véase, por ejemplo, lo que decimos sobre Kant, *infra*, pp. 204ss.

170 Sobre esta argumentación científica y filosófica, trataré en los dos próximos capítulos. Véase *infra*, Capítulo IV y también el Capítulo V.

La quinta proposición de Todorov, se trataría justamente de una 'política fundada en el saber', que llevaría a la práctica los postulados anteriores. Es el Estado quien hará un uso específico del saber científico sobre las razas, con el objeto de incrementar la 'población' en forma cualitativa.

Las técnicas disciplinarias, junto a las instituciones, que supieron establecer la 'diferencia colonial' en los habitantes del reino, eran la antesala para la llegada de una biopolítica que hiciera de mecanismos reguladores, ya no de los individuos, sino, de la 'población'. Sin embargo –ahora– la biopolítica imperial en Chile, adquiere un rasgo más característico aún; el poder Borbón 'en Chile' es siempre un poder racializado, donde los grupos 'indeseables' son siempre grupos étnicamente definidos. El vago, el pobre, el ocioso, el inútil, se encuentran estrechamente ligados a una condición subalternizada por políticas de gobierno que toman como criterio implícito la diferenciación de los individuos conforme a estatutos de pureza que, tanto en lo material, en lo cultural o en lo simbólico, se remiten siempre a una relación genealógica que antepone (y supone) lo 'sanguíneo' como una irrefutable determinación moral.

De ahí que me haya referido al proceso de Independencia en Chile, como de un 'racismo de Estado', en minúsculas, como señala el profesor Francisco Vásquez García (cfr. 2009b: 112), para diferenciarlo del 'Racismo de Estado' que surge al interior de los estados europeos como lo describió Foucault (cfr. 2000);[171] se trata ahora de un Estado que se encarga de fragmentar, de segregar y dividir a la población que, siendo el foco de atención de la 'razón de estado', ahora los clasifica conforme a un criterio que tiene como fundamento el origen étnico. 'Dejar morir' a las malas castas que son consecuencias nefastas del mestizaje, se convierte en la nueva mota del

171 Dice Castro-Gómez: "Diríamos que la genealogía de la 'guerra de las razas' trazada por Foucault se interesa ciertamente por la racialización de las relaciones de poder, pero solamente a un nivel intraeuropeo" (Castro-Gómez, 2010c); véase en el texto citado, el interesante análisis que hace el pensador colombiano en torno a las reflexiones que Michel Foucault hace en torno al colonialismo y su relación con la geopolítica. Puede consultarse también el texto de Ann Laura Stoler, para quien la genealogía del discurso racista en Foucault, era muy reducida y específica, *sui generis* a las dinámicas de los estados europeos (cfr. Stoler, 1995: 28-29).

estandarte criollo por la lucha de Independencia; 'hacer vivir', entonces, se vuelve un imperativo moral en la 'defensa de la sociedad' frente a aquellos grupos que ahora se consideran un peligro para la supervivencia del Estado al interior de la Nación que comienza a construirse.

Capítulo IV

LA 'HISTORIA NATURAL' EN EL ORDEN Y CLASIFICACIÓN ETNORACIAL DE LA HUMANIDAD

En el principio todo el mundo era [como] América [es decir, incivilizado]
(John Locke, 1689: Cap. V; §49)[172]

La 'historias naturales', como "nuevo campo de visibilidad" (Foucault, 2005b: 133)[173], fueron parte de una floreciente prosa científica dieciochesca, divulgada ampliamente en los sectores más elevados de las clases sociales educadas europeas. Pero la erudición e intelectualidad en Chile,[174] como es bien sabido, estuvo reducida a un público muy selecto[175]. Los textos científicos y filosóficos no siempre lograban traspasar

172 La traducción y los corchetes son míos. La ubicación de la cita se la debo a (Uzgalis, 2002).

173 La historia natural puede entenderse, en el siglo XVIII, como la "denominación de lo visible" (Foucault, 2005b: 133). La reflexión en torno a la naturaleza, hace necesaria la instauración de un 'lenguaje' que permita mostrar o traducir la estructura o 'apariencia sensible de lo viviente' (cfr. Jalón, 1994: 297-298).

174 Sobre la historia del pensamiento en Chile, véase: (Huneeus, 1908; Donoso, 1946; Hanisch, 1963).

175 Quizás sea un tanto exagerada la sentencia de Camilo Henríquez, de que hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, a los chilenos "las obras filosóficas liberales les eran tan desconocidas como la geografía y las matemáticas. Ni sabían qué era la libertad, ni la deseaban", el fray pensaba que tan sólo unos seis chilenos podían leer en francés, y ninguno en lengua inglesa (cfr. Bushnell, 1991: 84). Evidentemente eran mucho más de seis personas las que sabían leer, sin embargo, 'saber escribir', más que una necesidad cultural, era en aquel tiempo un oficio ejercido por muy pocas personas (cfr. Labarca, 1939: 74). Sobre la educación en Chile durante fines de la colonia e independencia, puede consultarse también (Lennon, 2009).

los límites de la censura inquisidora, verdaderas redes que filtraban el conocimiento en puertos y fronteras.

El discurso antropológico que se utilizará sobre las castas mestizas en Chile durante los siglos XVIII y XIX, encuentra indudablemente su enraizamiento en aquella 'matriz colonial de poder' que describí en páginas anteriores (la Colonialidad); no obstante, es con la Ilustración durante el siglo XVIII, con el impulso dado en las reformas borbónicas, y los viajes científicos de la época, que la Historia Natural practicada en Europa fue impregnando poco a poco, no sólo las prácticas socio-culturales y las instituciones políticas, sino también, los discursos religiosos y científicos de aquel entonces.

La Historia Natural constituye la fuente de una serie de elementos de una reflexión filosófico-científica muy presentes en las discusiones y debates al interior de las élites sociales europeas, y que vinieron –al poco tiempo–, a desplegarse muy rápidamente también en el campo social del Chile del siglo XVIII y XIX por medio de un largo proceso de aculturación, en que es asimilado casi sin ningún cuestionamiento el imaginario europeo-capitalista-cristiano-patriarcal, que vino incluso, a determinar el carácter eurocentrista del '*habitus* criollo'[176] durante

176 No pude en su momento explicar cómo el filósofo Santiago Castro-Gómez desarrolla el concepto de *habitus criollo* a partir del *habitus* de Pierre Bordieu; y aunque abordaremos el tema de la *blancura* con mayor profundidad en los próximos apartados, daré aquí una breve explicación que responda suficientemente a las exigencias del texto. Sin embargo, no pretendo explicar acabadamente el concepto mismo de *habitus* como lo emplea Bourdieu, algo bastante complejo y hasta cierto punto lejano a lo programado en este libro; he reducido considerablemente su campo semántico a conveniencia de lo propuesto en este libro.
El concepto de *habitus*, estrictamente hablando, no está propiamente definido, esto es una consecuencia elemental del carácter 'reflexivo' que de las Ciencias Sociales tenía Bourdieu; el *habitus* es por ello mismo, un concepto necesariamente indefinido. Sin embargo, puedo señalar –muy cuidadosamente– que se trata de una especial revisión que hace Bourdieu, de aquellos procesos que median en las múltiples y complejas relaciones de poder entretejidas al interior de lo social, o de aquello que articula las estructuras internas de la subjetividad con las estructuras sociales externas; es decir, el *habitus* es un sistema que articula en el agente social, la influencia del exterior (sujeto sujetado), como al mismo tiempo, la iniciativa

el proceso de Independencia. De ahí que sea esta misma élite criolla quien, a nombre de los ideales o de la cultura Ilustrada, lleve a cabo una cantidad considerable de reformas políticas y sociales que traen como sustento implícito, los aciertos y errores de los estudios científicos de los naturalistas de la época.

El espíritu de una nueva época se asomaba fuertemente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII en Chile; el imaginario eurocéntrico, y su consecuente taxonomía racial de la humanidad, iban tan implícitas al pensamiento ilustrado que, la propia historiografía se hizo cómplice de su invisibilidad. El historiador francés Marc Bloch, señalaba en uno de sus textos que son estas mismas invisibilidades las que conforman el núcleo esencial de las épocas, prescindiendo de su manifestación explícita en algún cuerpo literario o institucional[177]: "Pero para que una filosofía impregne toda una generación, no es necesario que actúe a la

---

del individuo (sujeto libre, reflexivo y resistente). Dicho de otro modo, el *habitus*, es un soporte de las relaciones *sociosubjetivas* (como dirá Canclini), que median tanto en la interiorización de lo objetivo o la estructura social en el individuo, como también –y paralelamente–, en la exteriorización de lo subjetivo. En consecuencia, el *habitus criollo*, en tanto 'estructura estructurada' (*opus operatum*), actuaría como un principio generador de prácticas culturales; y en tanto 'estructura estructurante' (*modus operandi*), actuaría como un conjunto de disposiciones que organizan las prácticas, estructuran las percepciones, las apreciaciones y las acciones. Por ejemplo, el vestuario determinado y las joyas convenientes que debe usar una familia criolla, junto a la forma o manera de ostentarlas, exponerlas, o de lucir dichos adornos y vestimenta; aquello que se come en las mesas criollas, y sus modos de comer; lo que debe opinarse respecto a la política, y las formas correctas de expresar aquellas opiniones; etc. (*prácticas distintas y distintivas*) (cfr. Bourdieu, 1997: 19-20) Se trataría –en última instancia–, de aquel conjunto de representaciones que los grupos elitistas criollos dominantes tenían sobre sí mismos, y que derivaban en prácticas culturales que los distinguían y distanciaban (como *clase*) de otros grupos sociales; esto es, el *habitus criollo* suponía una serie de 'supuestos, valoraciones y prenociones', con las que irreflexivamente se construían complejas relaciones de poder (segmentaciones ideológicas), que determinarían el 'lugar natural' del criollo al interior de la sociedad colonial (Castón Boyer, 1996; García Canclini, 2001; Cadelo Buitrago, 2004; Castro-Gómez, 2005a; Pech Salvador; Rizo García y Romeu Aldaya, 2009).

177 Se trataría más bien, de un núcleo que opera como un modo de organización de los discursos en una época determinada; como la *episteme*.

letra, ni que la mayoría de las mentes sometidas a su influencia sufran sus efectos sino por una especie de osmosis, [semi]inconsciente las más de las veces" (Bloch, 2001).

Las expediciones científicas fueron, sin lugar a dudas, un aporte significativo en la aparición y desarrollo de la *episteme* clásica durante el siglo XVIII en Chile; el estudio minucioso de la realidad natural, política y social, fue, al mismo tiempo, transformando los conocimientos que la 'nueva era de las luces' imponía como 'conocimientos universales'. Inglaterra, Francia, Prusia, y principalmente España (posterior al declive que tuvo en el siglo XVII), darían inicio –durante este siglo– a una serie de 'nuevas conquistas' de carácter científico, cuyas intenciones de fondo fueron estrictamente políticas, y que re-definirán la vieja cosmovisión que se tenía del mundo que, por un lado, se adecuaba a los poderes imperiales vigentes, encaminándose hacia una nueva configuración geopolítica del mundo venidero: "La construcción de un imperio o una nación supone una intensa actividad científica que haga posible ordenar la naturaleza y la sociedad. Por lo tanto, la Historia Natural y la política deben ser consideradas expresiones de un mismo propósito de control y dominio" (Nieto Olarte, 2008).

Y, por otro lado –y al mismo tiempo–, se irá transformando también la visión que Europa tendrá del habitante americano; es decir, de una re-construcción de la barbarie, de una nueva modelación del Otro americano, a partir de lugares privilegiados de enunciación imperial.

Lo que importa señalar aquí, no es tanto responder en profundidad a 'cómo' se dio este proceso, ni detallar con precisión histórica 'quiénes' lo llevaron a cabo, para ello remito a la bibliografía pertinente; sino más bien, establecer ciertas relaciones socio-históricas entre conceptos y categorías de la Historia Natural que nos permitan comprender la emergencia de este modo imperial en los saberes científicos, qué ideas centrales involucran, y de qué manera dichos saberes legitimarán determinadas prácticas culturales en nuestro país o, dicho de otro modo, se intentará buscar el vínculo que existió durante los siglos XVIII y XIX entre las políticas de liberación y autonomía, o tecnologías de gobierno,

con las clasificaciones etno-raciales que subyacen al pensamiento científico y filosófico ilustrado.[178]

Dios creó, Linneo puso en orden (*Deus creavit; Linnaeus disposuit*)

La escritura universal

Conocido como el 'príncipe de los botánicos'[179], Carl Linneo se hizo merecedor de un enorme respeto entre los científicos y filósofos de su época. Jean-Jacques Rousseau, por ejemplo, fue un gran admirador de su trabajo, tanto que en 1770 le escribe una carta en la que dice: "me ha sido verdaderamente más ventajosa vuestra *Filosofía Botánica* que todos los libros de moral" (Rousseau, 1853)[180]. En Chile, el científico chileno Juan Ignacio Molina no sólo conocía la obra del sueco, sino que también establece sus propias descripciones de la flora y fauna del reino sobre la base del sistema binario de Linneo; este 'sistema' hacía las veces de lenguaje moderno con el que Molina podía entrar en diálogo con el mundo científico europeo, parafraseando a las autoridades académicas vigentes o aportando con innovadores conceptos a su taxonomía: "Yo fui el primero que procuré reducir, en cuanto me fue posible, estas plantas –y otras, observadas por mí en el interior del Reino– al sistema linneano" (Molina, 1810: 128).

---

178 Sobre el papel de la 'Historia Natural' durante los siglos XVIII y XIX, y su apropiación por las políticas de Estado, o de cómo el trabajo de clasificación y ordenamiento que los naturalistas hacían del nuevo mundo se convertían en verdaderas prácticas de control y dominación sobre otras culturas. Me he apoyado en los trabajos de los profesores Mauricio Nieto Olarte (Nieto Olarte, 2003, 2006, 2010), José Luis Peset (Peset, 2003), Antonio Lafuente (Lafuente y Peset, 1981, 1982; Lafuente, 1992, 2000; Lafuente y Saraiva, 2002; Lafuente y Valverde, 2003), Antonio E. de Pedro (De Pedro, 1995, 1999, 2000, 2004, 2009), Mauricio Jalón (Jalón, 1997, 2008).

179 Un estudio más acabado sobre el trabajo de Carl Linneo, véase: (Papavero y Llorente Bousquets, 2007: V, LXXXV; V, XCV; V, Apéndice II; VII, CXIII; VII, CXIV; Papavero y Llorente-Bousquets, 2008: III, 32-33.31). Las citas a los textos de los profesores Papavero y Llorente-Bousquets, se realizarán de la siguiente manera: "Autores, año: volumen, capítulo o apéndice". El punto y coma, indicará una nueva referencia del mismo u otro volumen.

180 La traducción es mía.

La importancia de Linneo radica en que con él aparecen las señales inequívocas de un saber sobre la naturaleza, que adquiere su sentido en la búsqueda permanente de una *Taxonomía Universalis*, donde la clasificación u ordenamiento de todos los 'seres' será la característica que definirá las leyes generales de los mismos y las condiciones bajo las cuales sería posible su conocimiento (cfr. Foucault, 2005b: 80-82). Acabar con el lenguaje vulgar o de las localidades en la descripción de la naturaleza (enumeración de los componentes de una planta, por ejemplo, o descripciones hechas por leyendas o historias campesinas, etc.), e instaurar un lenguaje más puro, neutral, simple, preciso y universal, que permita a cualquier persona y en cualquier lugar del mundo la identificación exacta de los 'seres', será la idea fundamental que Linneo tendría en mente durante sus trabajos: "El lugar ni canoniza ni cambia a nadie; como dice el proverbio, ni siquiera un cerdo cambia al ser llevado a Roma" (Linneo; cit. en Nieto Olarte, 2007: 337). Linneo, piensa en un lenguaje o sistema de clasificación universal (nomenclatura binominal: nombre de género, más un epíteto específico)[181], que sea capaz de ordenar el mundo en base a categorías generales de clase (*classis*), orden (*ordo*), género (*genus*), especies (*species*)[182].

Si 'Dios' creó el mundo, y Linneo lo ordenó, significa que el sueco habría ideado un lenguaje tan universal que no existiera mediación entre sus 'palabras' y las 'cosas mismas'; es decir, de acercar –como dice

181 En latín.

182 La clasificación linneana pretende incluir, como si de un análisis 'formal' o 'lógico' se tratara (aunque apoyado en la verificación empírica o natural), a todo lo existente en la naturaleza; por ello su organización es en base a 'taxones' o agrupaciones emparentadas que van desde un 'reino' ('género supremo'/'*genus summa*') hasta las 'especies' más ínfimas que puedan ser catalogadas; es decir: reino, clase, orden, género y especie; descartando cualquier 'diferencia individual' que no pueda ser incluida en categoría alguna (*species infima*); para Linneo (también para Buffon) no hay ciencia sobre 'singulares', o de individuos que estén por debajo de las 'especies últimas' (cfr. Papavero y Llorente Bousquets, 2007: V, LXXXV). Esto es de vital importancia, dado que la 'Historia Natural', es un saber clásico que ignora, o más bien, rechaza los caracteres modificables de los individuos; el saber clásico, piensa al ser humano como subsumido en una 'especie' y/o 'variedad' que no cambia con el correr del tiempo (cfr. Castro-Gómez, 2010b: 332).

Foucault (cfr. 2005b: 131-133)– las palabras (lisas, neutrales y fieles) hacia las observaciones del naturista, o viceversa, de acarrear el mundo de las cosas observadas hacia la pureza de un lenguaje que pretende tener una relación intrínseca con el mundo mismo.

El filósofo chileno-peruano Juan Egaña Risco, considerado uno de los fundadores de la 'patria' chilena, fue mucho más linneano que el mismo abate Juan Ignacio Molina. En su Ensayo de una escritura universal, señala que:

> Ved ahora este alfabeto, en donde están representadas cada una de las categorías y sus géneros subalternos con signos particulares; y las especies, clases e individuos [...].
> Resulta pues, que para cualquiera idea que quiera yo representar, solo uso de dos signos: el primero que demuestra la categoría y el género; el segundo la especie, la clase y el individuo; lo que no es poca ventaja en la escritura; pero es inmensa en la inteligencia, pues antes de presentar el objeto explico su naturaleza y propiedades, y doy unos signos tan individuales de él, que sería muy raro no acertar con el objeto [...] (Egaña, 1829).

El destacado académico chileno Antonio Dougnac Rodríguez, ha hecho un interesante seguimiento a las influencias que Egaña habría tenido desde el pensamiento jurídico confusionista; llegando a decir, incluso, que aquel lenguaje universal no era sino una reminiscencia de los ideogramas chinos, a partir de las asiduas lecturas e intereses que Egaña tuvo por el exotismo oriental (cfr. Dougnac Rodríguez, 1998). No me cabe duda que tal influencia puede haber existido, sin embargo, el juicio que Dougnac hace de la obra de Egaña es enteramente insuficiente para lo que he venido sosteniendo aquí, en tanto desconoce el contexto epistemológico en que está inserto su pensamiento. Egaña, es un representante más, junto a Molina/Lacunza, y luego a sus camaradas Manuel de Salas y Camilo Henríquez, de un 'orden clásico del saber', como ya lo he venido describiendo, que emergía en América, específicamente en Chile, durante los últimos años del siglo XVIII. Las palabras, los lenguajes, los idiomas, intentan durante la época, otorgar un cierto 'sentido' a las cosas o a la realidad que les era inaccesible; los filósofos del orden clásico, como Egaña, buscan una especie de *mathesis* o cuadrícula ordenadora universal, que haga inteligible el mundo. Linneo, como ya vimos

anteriormente, marcaba una pauta en la divulgación de una taxonomía como lenguaje universal, que sería conocida por casi todos los intelectuales de la Ilustración en Chile; algunos más, y otros menos apegados al formalismo que ella implicaba, pero Egaña no era la excepción; leer el Ensayo de una escritura universal es, sin lugar a dudas, y teniendo presente el aporte de Dougnac, rememorar la obra *Systema Naturae* de Linneo, en su intento por pensar (entendamos aquí: 'clasificar' en su más pleno sentido linneano) la realidad física y moral de su país[183].

El género Homo, y la especie Homo Sapiens

La clasificación que Linneo hace del hombre (género *Homo*) en su primera edición de *Systema Naturae* (1735), no se distingue de la de los monos (género *Simia*), en tanto que ambos pertenecen al orden '*Antropomorphia*'[184]. En aquella edición, Linneo reconoce cuatro variedades humanas: al hombre 'europeo' (*albescens*, o de piel blanca), al hombre

183 Ruego al lector, tener presente esta sutileza; Egaña, aunque defensor de los derechos universales, y considerado como el precursor del proyecto de 'confederación' de las provincias americanas fue, al mismo tiempo, el promotor de una muy desdichada medida política para eliminar algunos de los males de Chile (la 'vileza y corrupción de la plebe'), y que tenía como fundamento un muy arraigado prejuicio racial que la Historia Natural había legitimado como una 'verdad' científica: "prohibir la introducción de negros para quedarse en Chile, y desnaturalizar de todos modos las castas. Hombres que tienen la infamia vinculada a su color, y que por ello deben vivir sin esperanzas de alguna consideración, no pueden tener costumbres, ni honor, gozan lo que pueden, que es el placer de los vicios; ellos se unen a la restante plebe y la hacen igualmente vil. En Chile, no hay ramo de industria que ejerciten los negros, ni los indios, con que no son necesarios" (Egaña, 1810: 106). El evidente racismo de Egaña será continuado tiempo después por su hijo Mariano de Egaña, que en 1823 se manifestará en contra del proyecto de abolición de la esclavitud en Chile ante el Senado (véase *infra*, p. 301ss.). Veremos en las siguientes páginas lo que significaba 'ser negro' o 'indio' al interior de las taxonomías raciales; también diré algo respecto a la *kalokagathía* como 'técnica' discriminatoria, y otro tanto sobre la asimilación que los criollos hicieron de las biopolíticas borbónicas en el proceso de racialización de las clases sociales o 'desnaturalización de las castas'.

184 Linneo consideró tres categorías lógicas (naturales) como *genus summa*: Reino mineral (*Regnum Lapideum)*, Reino vegetal (*Regnum Vegetabilium)* y Reino animal (*Regnum Animalium)*; a éste último, pertenecerían los géneros *Homo*, *simia*, y *Bradypus*. Para Linneo, los *Simia* de los *Bradipus* sólo se distinguían en el número

'americano' (*rubescens*, o de piel colorada), al hombre 'asiático' (*fuscus*, o de piel amarilla), y al hombre 'africano' (*niger*, de piel oscura o negra).

Ilustración 11
La humanidad (*Homo*) en la clasificación de Linneo en 1735[185]

I. QUADRUPEDIA.
Corpus hirſutum. *Pedes* quatuor. *Feminæ* viviparæ, lactiferæ.

ANTHROPOMORPHA. *Dentes* primores 4. utrinque: vel nulli.	Homo.	Noſce te ipſum.	H { Europæus albeſc. Americanus rubeſc. Aſiaticus fuſcus. Africanus nigr.
	Simia.	ANTERIORES. POSTERIORES. *Digiti* 5. . . . . 5. Poſteriores anterioribus ſimiles.	Simia cauda carens. Papio. Satyrus. Cercopithecus. Cynocephalus.
	Bradypus.	*Digiti* 3. vel 2. . . 3.	Ai. *Ignavus.* Tardigradus.

Poco más de dos décadas después, en 1758, Linneo añade a su clasificación dos especies al género '*Homo*': *Homo sapiens* y *Homo troglodytes.* La primera (*sapiens*), incluía las cuatro variedades de la edición de 1735, más una nueva llamada *monstrosus* que incluía a una serie de subvariedades como los Alpinos, los Patagones, los Hotentotes,[186] Chinos, Canadienses, algunos europeos, y otros humanos 'peludos' o 'con colas' que habían descrito los viajeros); mientras que la segunda (*troglodytes*), la habría agregado el naturalista sueco a su *Systema Naturae* siguiendo muy de cerca al médico holandés Jacob Bondt (latinizado como *Bontii*, o *Bontius*) que, en su obra *Hitoriae naturalis & medicae Indiae Orientalis*

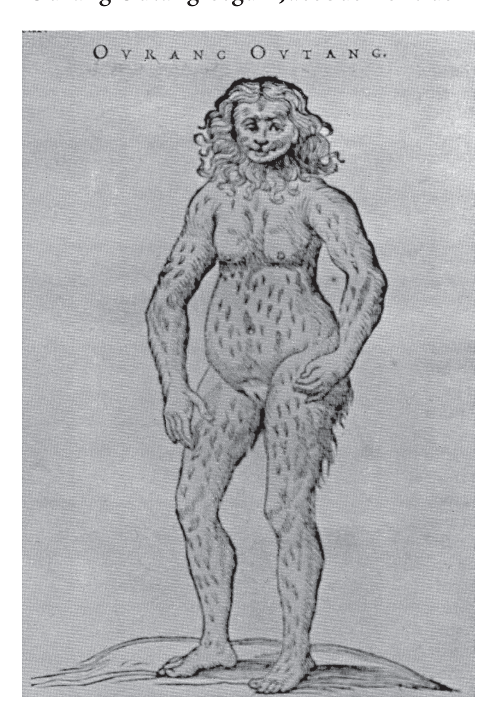
de dedos; y a la vez, éstos se distinguían del *Homo* en que éste poseía 'razón' ('*Nosce te ipsum*' / 'Conócete a ti mismo').

185 Extractado de (Linneo, 1735: 11).

186 'Hotentotes', se le llamó a una pequeña etnia africana llamada *Khoikhoi.* La palabra 'hotentotes', fue la que emplearon los holandeses para esta tribu, y quiere decir algo así como 'tartamudos' y, aunque despectiva en su contexto colonial, la uso porque es la que emplea Linneo, y luego Buffon en sus textos, para referirse a ellos de una forma no muy decorosa. Recordar que en ese tiempo, gracias a muchos relatos y descripciones de viajeros, algunos consideraron a los hotentotes como el eslabón perdido entre el simio y el hombre (Véase *infra*, nota al pie n° 190).

(libri sex) de 1658, hacía mención al *Ourang Outang*[187] u *Homo Silvestris* que –según Linneo– frecuentaba sólo durante las noches, la oscuridad (*Homo nocturnus*), en las regiones de Etiopía, las cavernas de Java, Amboina y Ternate (cfr. Linneo, 1758: 20-22).

Ilustración 12
'Ourang Outang' según Jacobus Bontius[188]



187 La palabra *Ourang Outang*, proviene de la lengua malaya, y significa algo así como: "Hombre (*orang*) de la selva o del bosque (*hutan*)". Es importante señalar que durante el siglo XVIII, por *Ourang Outang* no se entendía algo tan específico como lo que para nosotros es un 'orangután'; quizás podría semejarse más a lo que conocemos hoy como 'grandes simios' o simios antropomorfos, como los gorilas, chimpancés, bonobos, y también nuestros orangutanes.

188 (Bondt, 1658: 84). He revisado la edición digitalizada de esta valiosa obra en la *Biodiversity Heritage Library*. El dibujo es impresionante, porque Bontius 'dictó' las descripciones del simio a un dibujante, quien, además de carecer de un modelo real, bosquejó a una mujer con vellos en el cuerpo, que nada se parecía a un simio, pero que en el imaginario 'androcéntrico' de la época probablemente no había mucha distinción.

El '*Homo Troglodytes*', tiene, sin lugar a dudas, un alcance muy profundo en las ideas ilustradas que se desprendían del mito del 'buen salvaje'; la relación de la pureza originaria con la animalidad,[189] y la 'perfectibilidad' como proceso evolutivo de la existencia, o de un 'plan oculto en la naturaleza' que actuaría como un motor esencial en la historia del mundo, que conduciría a los seres desde las formas más simples, hacia las formas de más alta complejidad[190].

La indiscutible relación que se hace durante los siglos XVII y XVIII, de una 'semejanza' natural entre el simio y el género femenino, me parece –a la vez que aborrecible– interesante, por constituir un problema casi inexplorado por los estudios postcoloniales y de género en habla hispana. La mujer hirsuta, por ejemplo, o la recordada 'Venus Hotentote', fueron otros productos más de la fantasía circense que el siglo de las luces mantuvo en la más oscura y precaria humanidad. Véase sobre esto último, el impactante film basado en la historia de '*Saartjie Baartman*' (la 'Venus negra') (Kechiche, 2010).

189 Rousseau es un muy buen ejemplo de esto; y Lord Monboddo podría ser el caso más extremo (cfr. Harris, 1996: 71).

190 Merecerían un estudio aparte las consecuencias antropológicas que tuvo el descubrimiento y clasificación confusa del *Ourang Outang* en algunos filósofos ilustrados. Rousseau, por ejemplo, luego del intenso debate en torno al *Ourang Outang* en los siglos XVII y XVIII, llegó a pensar que los animales tan parecidos al hombre (orangutanes), eran un vestigio del hombre en estado natural primitivo o salvaje, que no pudieron desarrollar sus habilidades o facultades: "[...] me hacen dudar si ciertos animales parecidos al hombre, tomados por los viajeros por bestias, sin detenido examen, o a causa de algunas diferencias notables en la conformación exterior, o únicamente porque estos animales no hablaran, no serían en realidad verdaderos hombres salvajes cuya raza dispersada antiguamente en los bosques, no había tenido ocasión de desarrollar ninguna de sus facultades virtuales ni adquirir ningún grado de perfección, encontrándose todavía en su estado primitivo" (Rousseau, 1754: 65).

De ahí que posiblemente, estas 'bestias' puedan ser el antepasado originario de la humanidad: "Nuestros viajeros convierten sin miramiento en bestias con el nombre de pongos, mandrills y orangutanes, los mismos seres que bajo el nombre de sátiros, faunos y silvanos, los antiguos transformaban en divinidades. Tal vez, después de investigaciones más exactas, se descubrirá que no son bestias ni dioses, sino hombres" (Rousseau, 1754: 67).

Podemos ver que, en Rousseau, esta relación o reconocimiento de humanidad a los orangutanes, puede traer aparejado una serie de presupuestos que serán fundamentales para comprender algunos aspectos del pensamiento ilustrado respecto a la idea de 'humanidad' y de 'progreso'. Primero, que el 'estado de naturaleza' era, entonces, asimilado a un estado de pura animalidad, desde el cual el hombre

Cada variedad humana es, para Linneo, sintetizada bajo tres palabras latinas que indican el 'color', el 'temperamento' y la 'postura'. Me llama mucho la atención el uso que hace Linneo de antiguas teorías que desde Hipócrates (incluso antes) venían explicando el estado de ánimo de las personas conforme a qué tipo de fluidos (humores) dominarían o interactuarían en el cuerpo, ya que, en plena Ilustración, veremos que aún siguen en uso (en Kant, por ejemplo)[191]. Por otro lado, Linneo hace también una relación de cada variedad humana conforme a un determinado modo de 'comportamiento', o de características físicas y psicológicas. Veamos:

Americanus; colorada, colérica, erecta (*rufus*, *cholericus*, *rectus*). Pelo negro, lacio, espeso. Fosas nasales anchas, rostro áspero. Barba escasa. Obstinado, contento, libre. Se pinta con finas líneas rojas. Y en comportamiento agrega que se trata de una variedad 'regidos por costumbres' (*Regitur Consuetudine*); *Europaeus*; blanca, sanguínea, musculosa (*albus*, *sanguineus*, *torosus*). Cabello rubio, castaño, sedoso. Ojos azules. Amable, agudo, con inventiva. Cubierto con vestimentas ceñidas al cuerpo. 'Regidos por leyes' (*Regitur Ritibus*); *Asiaticus*; amarilla,

debía 'salir' para lograr 'civilizarse'. Segundo, que el 'estado de naturaleza', plantea, también, la posibilidad, de que algunos pueblos hayan permanecidos 'estancados' en el tiempo, en una especie de 'salvajismo' coexistente a la 'civilidad' de la cultura europea. Y tercero, que se desprende de los dos presupuestos anteriores una 'perfectibilidad' que le es inherente a la especie humana, y que permite 'juzgar' en torno al retraso (naturaleza) o adelanto (cultura) de unos sobre otros (cfr. Lovejoy, 2007: 176-177).

Estos presupuestos, no sólo conducirán a fortalecer lo que Santiago Castro-Gómez denomina como 'negación de la simultaneidad epistémica', es decir, de la imposibilidad de pensar en un mismo espacio y tiempo a otros modos diferentes de producir conocimiento (cfr. Castro-Gómez, 2008: 135-142), como se hará con los americanos durante la Ilustración (también con los asiáticos, los africanos); sino más bien, y principalmente, la aceptación implícita de un modo de entender la historia del mundo y la humanidad como una escala de progresión ontológica, que va desde la existencia más simple e inferior, a la humanidad más perfecta, o divinidad en algunos casos (*ens perfectissimun*). Véase *infra*, lo que diré sobre la *temporalización* en Buffon, pág. 154.

191 La teoría de humores, se fue desarrollando a partir de la idea de 'equilibrio' entre la interioridad y la exterioridad del ser humano; es decir, entre los humores del organismo, con los influjos que se recibían del clima.

melancólica, rígida (*luridus*, *melancholicus*, *rigidus*). Cabello negro, ojos oscuros. Severo, arrogante, codicioso. Cubierto con vestimentas sueltas. 'Regidos por la creencia' (*Regitur Opinionibus*); *Africanus*; negra, flemática, relajada (*niger*, *phlegmaticus*, *laxus*). Cabello negro, rizado. Piel sedosa. Nariz chata, labios túmidos. Taimado, indolente, negligente. Se unta con grasa. 'Regidos por el capricho' (*Regitur Arbitrio*)[192].

Cuerpo bello, alma buena. Un primer acercamiento a la kalokagathía

El profesor Max Hering Torres (2007, 2008) insinúa que la idea de determinar el 'carácter' sobre la base de la fisonomía, tiene un muy lejano antecedente filosófico (y cultural) en la *Kalokagathia* (*καλοκαγαθια*) del mundo griego, que habría permeado casi todo el canon estético (y ético) del horizonte cultural de occidente. La *kalokagathía*, aunque es un término muy complejo y con distintos matices en la historia del pensamiento[193], podríamos definirla –en el contexto del siglo XVIII–, como el modo en que lo 'bello' y lo 'bueno' son integrados a partir de una mutua correlación; la 'salud' del cuerpo era esencial para la expresión de la 'bondad', y viceversa, el descuido del alma repercutía irremediablemente en la mal formación del cuerpo. 'Ser bueno y bello', equivalía a mantener un equilibrio o vida armoniosa en el cultivo tanto del alma como del cuerpo; 'ser bueno y bello', se traducía, entonces, en ser un 'modelo o ejemplo de ciudadano'; de ahí que se entendiera también como 'nobleza', en tanto, 'buen ejemplar' de la especie humana. Linneo, y buena parte de pensadores del siglo XVIII, fueron herederos de este principio; e indudablemente, que las primeras reflexiones en torno a la 'raza'[194], en tanto 'linaje', fueron adquiriendo también esta idea en la visión que la

---

192 Las descripciones que he hecho de las variedades humanas, han sido tomadas del texto de Linneo, aunque arregladas conforme a interpretaciones (cfr. Linneo, 1758: 20-22; Hering Torres, 2007; cfr. Pratt, 2009: 73-74).

193 Sobre una definición general del concepto, véase: (Ferrater Mora, 1964); para una profundización del concepto en el mundo heleno (Bayer, 1980; Jaeger, 2001).

194 Linneo jamás empleó la palabra 'raza' como sus sucesores. Aquí tenemos otro ejemplo notable de lo que decía en un capítulo anterior (véase, nota al pie n° 23), respecto a la diferencia habida entre la presencia o ausencia de una palabra con la presencia o ausencia de un concepto. Sin lugar a dudas que Linneo habría desarrollado una

'historia natural' tenía en la clasificación de los seres humanos; el aspecto físico de cada variedad humana, será un indicador de las facultades morales o de ciertas distinciones culturales[195].

El conde de Buffon y el dinamismo en la Escala de los Seres

La cuestión de la especie: temporalización de la Gran Cadena del Ser

Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, es considerado uno de los pioneros en la génesis de la antropología científica[196]. Aunque participa igualmente del ya mencionado 'orden clásico del saber' en el siglo XVIII,[197] se distancia de la rígida sistemática de Linneo, centrándose más en las "condiciones externas de la existencia de los seres vivos, de las relaciones entre ellos y de la evolución de la especie" (Gonzalez Montero de Espinosa, 1996); o dicho de otro modo, Buffon intenta "retratar, cualquier recoveco y todas las manifestaciones del mundo natural" (Lafuente y Moscoso, 1999).

estética y valoración racista al ordenar las variaciones humanas (de la misma idea es Max Hering), aunque no haya empleado necesariamente la palabra 'raza'.

195 En Buffon, veremos un 'segundo acercamiento' al concepto de *kalokagathía*. Véase *infra*, nota al pie n° 213. Y en el último capítulo diré algo respecto a su interpretación desde la 'criollidad' chilena (*infra*, p. 314ss.).

196 Sobre Buffon y su obra, véase: (Lafuente y Moscoso, 1999; Sloan, 2001; Papavero y Llorente Bousquets, 2007: VI, XCVI - Apéndice I - XCVII - Apéndice II - CI - CII - CVII; VII, CXIII - CXV; Papavero y Llorente-Bousquets, 2008: III, 33; IV, 35; Sloan, 2008b, 2008a; Caponi, 2010). Allí se podrá encontrar una extensa bibliografía.
La traducción que he empleado, es la del naturalista José Clavijo y Fajardo; de un valor histórico incuestionable, dicha traducción habría sido revisada y aprobada por el mismo conde de Buffon.

197 Con esto quiero decir que Buffon fue tan responsable como Rousseau o Montesquieu en la construcción de los mitos de la Ilustración (confianza en los sentidos, fe en el progreso, secularización del saber, libertad de pensamiento, etc.). Este reposicionamiento de Buffon en la historia de la ciencia, y de ubicarlo a la misma altura de los *philosophes*, ha sido una tarea llevada a cabo principalmente por el historiador francés Jacques Roger (cfr. Sloan, 2008a: 431), y retomado también por Lafuente y Moscoso (cfr. Lafuente y Moscoso, 1999: introducción, nota al pie n°6).

Buffon piensa que el sistema clasificatorio de Linneo redunda demasiado en lo 'abstracto', distanciándose de lo 'real' que resulta ser la naturaleza misma. Refiriéndose al sistema linneano, decía que "lejos de ser científico, será cuando mucho un convenio, un idioma arbitrario y un modo de entenderse, pero de que no puede resultar ningún conocimiento real" (Buffon, 1785: 13)[198]. Las divisiones establecidas por una taxonomía, en clases, géneros, etc., no hace más que elaborar 'artificialmente' (o nominalmente) una visión fragmentada de un proceso natural que, de suyo, es continuo (*continuum*); es decir, la naturaleza no puede ser rígidamente englobada bajo conceptos, cuando en realidad existe una serie invisible de producciones intermedias entre una clasificación y otra[199]:

> Vemos cómo resulta superficial el oponer, como dos opiniones diferentes y rivales en sus opciones fundamentales, un 'fijismo' que se contenta con clasificar los seres de la naturaleza en un cuadro permanente, y una especie de 'evolucionismo' que sostendría una historia inmemorial de la naturaleza y una profunda presión de seres a través de su continuidad (Foucault, 2005b: 150)[200].

El grave error de Linneo, según Buffon, no era que su sistema completo fuera prácticamente un producto de la imaginación, sino que el problema radicaba en que el científico sueco confundió dos ámbitos

---

198 He preferido utilizar la edición de 1844, simplemente por un asunto de legibilidad en la ortografía. Después de todo, en cuanto a contenido se refiere, esta edición no se distancia en nada a la primera traducción española de 1785 que hiciera Joseph Clavijo. La cita que acabo de hacer también ha sido referida en: (Papavero y Llorente-Bousquets, 2008: III, 33.33).

199 Como vimos en la taxonomía linneana, un cuadro clasificatorio recorría una serie de combinaciones de caracteres que iban desde lo más simple a lo más complejo. Se trataba de un *continuum*, pero sólo en términos espaciales, no temporales. La 'especie', era un concepto que imponía la 'fijeza' de la naturaleza en un doble sentido: o Dios había creado a todas las especies tal como hoy las hallamos, o bien Dios creó los gérmenes que posibilitaron el desarrollo de nuevas especies con el tiempo. El 'fijismo' y el uniformismo, constituían una condición de posibilidad para el conocimiento científico, en tanto, otorgaban una estabilidad o regularidad en la naturaleza que permitía la formulación de sistemas clasificatorios (cfr. Vásquez García, 1995: 80-82; cfr. Lafuente y Moscoso, 1999: introducción).

200 Véase *supra*, nota al pie n° 190.

muy diferentes de ordenación, al intentar clasificar bajo 'abstracciones' un mundo 'real', 'físico' o 'natural':

> [...] hacer de ella [de la especie] un ente abstracto, que ya no se parece al ente real; y cuando se ha discurrido y calculado mucho sobre las relaciones y propiedades de este ente abstracto, y llegado a una conclusión igualmente abstracta, se cree haber hallado alguna cosa real, y se traslada este resultado imaginario al sujeto físico, lo cual produce una infinidad de consecuencias falsas y de errores (Buffon, 1785: 58-59).

El problema de fondo que aquí se planteaba, era un ajuste o rectificación al modelo 'fijista' de 'especies y de géneros', complementándolo con una "historia inmemorial de la naturaleza y una profunda presión de los seres a través de su continuidad" (Foucault, 2005b); es decir, más que una visión 'opuesta' a la de Linneo, con Buffon vemos aparecer una visión absolutamente simultánea y complementaria que[201] considera dos aspectos fundamentales: primero, el 'tiempo' que afecta al espacio exterior de los seres vivos (las edades de la tierra); y segundo, la supuesta derivación de unas especies a partir de otras (cfr. Vásquez García, 1995: 81-82).

Con Buffon, la Historia Natural dejará de ser, entonces, una disciplina limitada a la mera catalogación o clasificación de objetos y seres vivientes; el concepto de lo que significaba 'natural' sería ampliado muy significativamente hacia el descubrimiento de un 'decurso temporal de

201 Ambos naturalistas pertenecen al mismo 'orden clásico del saber': "Vemos cómo resulta superficial el oponer, como dos opiniones diferentes y rivales en sus opciones fundamentales, un 'fijismo' que se contenta con clasificar los seres de la naturaleza en un cuadro permanente, y una especie de 'evolucionismo' que sostendría una historia inmemorial de la naturaleza y una profunda presión de seres a través de su continuidad. La solidez sin lagunas de una red de especies y de géneros y la serie de los acontecimientos que la han roto forman parte, en un mismo nivel, de la base epistemológica a partir de la cual fue posible en la época clásica un saber como historia natural. No son dos maneras distintas de percibir la naturaleza radicalmente opuesta, ya que están comprometidas en elecciones filosóficas más viejas y más fundamentales que cualquier ciencia; son dos exigencias simultáneas en la red arqueológica que define el saber de la naturaleza durante la época clásica. Pero estas dos exigencias son complementarias y, por ello, irreductibles" (Foucault, 2005b: 150-151).

lo viviente' o, más bien, hacia una 'temporalización de la gran cadena de los seres' (Lafuente y Moscoso, 1999).

Esta escala de progresión (*scala naturae*), que Lovejoy ha denominado como la 'Gran cadena del Ser', fue una creencia muy arraigada en el pensamiento occidental desde hace muchos siglos antes; conteniendo –según el autor– tres importantes componentes que la caracterizan: plenitud, continuidad, y gradación. Sin embargo, durante el siglo XVIII, ese mundo perfectamente jerarquizado, se veía interrumpido por la idea de progreso, en que el 'tiempo' podía transformar el desarrollo gradual de los seres; si antes se creía que la 'plenitud' ya estaba dada en la creación, ahora se pensaría que esa 'realización' de los seres, o bien ya se dio en algunos en el pasado, o algunos la tienen en la actualidad, u otros obtendrán ese 'don' de la existencia en un futuro, pero ya el mundo dejaba de ser inamovible e inmutable; es decir, no sólo pudo la creación de Dios haberse degenerado con el tiempo, o extinguido algunas de sus especies, sino también, mutando de una especie a otra.

A esta idea de irrupción en la supuesta 'continuidad', Lovejoy la llama 'temporalización de la Gran Cadena del Ser', y en ella se inscriben los predecesores del evolucionismo que, percatándose de esta 'ruptura' o vacío habido entre la especie humana y la de los simios grandes (o animales más evolucionados), buscaron ciegamente el 'eslabón perdido' que explicara ese traspaso de una especie a otra (*natura non facit saltum*, decía un adagio muy popular en aquel entonces: "la naturaleza no da saltos"); de ahí también que el 'aspecto físico' de ambos fuera permanentemente comparado, viendo en los rostros y movimientos de simios las remembranzas de un hombre primitivo, carente de 'cultura' o de 'civilización'[202].

La raíz de esta crítica hacia la taxonomía de Linneo, y que no es otra que los alcances que pueda tener el concepto de 'especie' (fijo o mutable), puede encontrarse –según Papavero y Llorente (2008: III,

202 Véase en esto una antesala a las ideas de 'progreso', tan propias del mundo ilustrado. Véase, sobre este asunto: (Lovejoy, 1983; Baumer, 1985; Moran III, 2002; Marks, 2008).

33.33)–, en el clásico debate que hubo entre Leibniz y Clarke-Newton (entre los años 1715 y 1716), en torno a la naturaleza del 'tiempo y el espacio', y en la sistematización del pensamiento de Leibniz que hiciera el filósofo alemán Christian Wolff[203].

Sin pretender simplificar esta compleja discusión o sus importantes consecuencias, sólo bástenos decir, que para Leibniz –luego, también para Wolff–, el 'tiempo y el espacio' no tenían una existencia por fuera de las cosas (como sí lo era el 'tiempo y espacio' absolutos en Newton)[204], sino que se realizaban a través y por medio de las cosas mismas, ambos son inmanentes a los fenómenos; es decir, el espacio sólo existía en relación a los cuerpos, y no como un mero contenedor; y el tiempo, de igual modo, sólo era realizable al interior de una historia material y de las relaciones sucesivas de los objetos. Es decir, cuando se habla de 'realidad' (así lo planteaba Wolff), se habla siempre de una "totalidad de seres finitos existentes en cadenas causales de sucesión que comprendían la inmanencia del tiempo" (Papavero y Llorente-Bousquets, 2008), de ahí que Buffon viera en la 'especie orgánica' el mejor ejemplo de aquel carácter de 'sucesión' reflejado en la 'continuidad' que otorgaba la 'reproducción' (cfr. Sloan, 2001; cfr. Papavero y Llorente-Bousquets, 2008: III, 33.33): "Ese poder de producir lo semejante, la cadena de existencias su-

203 Para una idea muy general, aunque suficiente, sobre este debate, véase (Cassirer, 1986: 396-404).

204 El 'espacio' según Newton, era absoluto, homogéneo, inmóvil, indivisible y distinto de la materia: "El espacio absoluto permanece constantemente igual e inmóvil, por virtud de su naturaleza y sin relación alguna con ningún objeto exterior; el espacio relativo, por el contrario, es una medida o una parte móvil del primero, que nuestros sentidos nos señalan por medio de su situación con respecto a otros cuerpos y que generalmente se confunde por error con el mismo espacio inmóvil... Como las partes de éste no pueden verse ni, en general, distinguirse a través de los sentidos, admitimos en vez de ellas ciertas medidas perceptibles y determinamos todos los lugares con arreglo a su situación y a su distancia con respecto a un cuerpo dado, que consideramos inmóvil. Nos valemos, así, en vez de los lugares y movimientos absolutos, de los relativos, lo que resulta, además, suficiente para los fines de orden práctico; pero en la teoría científica tenemos que saber abstraemos de los sentidos" (Newton; cit. en Cassirer, 1986: 396).

cesivas de individuos, constituye la existencia real de la especie" (Buffon; cit. en Papavero y Llorente-Bousquets, 2008: III, 33.33).

De esta diferenciación, por un lado, emergerán dos de los campos o tendencias de la cultura científica: una centrada en la jerarquía y desarrollo de sistemas abstractos, más cercana a la lógica-matemática; y la otra, centrada en los procesos históricos, en la historia natural, y en las relaciones ecológicas y genéticas de los organismos; y aunque ambos campos científicos parten desde principios muy diferentes, van a sobrevivir de forma paralela durante mucho tiempo (como sucedió con los seguidores de Linneo y Buffon, por ejemplo), hasta incluso en la distinción explícita que hará años después Immanuel Kant –como veremos más adelante– entre una *Naturbeschreibung*, o sistema clasificatorio, taxonómico, al estilo linneano; de una *Naturgeschichte*, o de un entendimiento histórico de la naturaleza, al modo de Buffon.

Volviendo al concepto 'especie', debo resaltar que, con Buffon, adquiere un carácter nunca antes visto que influirá de manera notable en la posteridad de la Historia Natural, la 'especie' ya no será entendida como un 'universal abstracto' (como veíamos en Linneo), sino, como ya he señalado, como una 'realidad temporal'; esto es, como agrupamientos conectados indisolublemente a sus condiciones históricas y materiales:

> [...] no es ni el número, ni la colección de individuos semejantes, lo que hace a la especie. Es la sucesión constante y la renovación de esos individuos que la constituyen [...] La especie es así una palabra abstracta y general, para la cual la cosa existe apenas cuando consideramos la Naturaleza en la sucesión del tiempo, y en la constante destrucción y renovación de los seres (Buffon; cit. en Papavero y Llorente-Bousquets, 2008: III, 33.33).

Como consecuencia de esto, el programa de estudio de Buffon fue, durante el transcurso de los años, convirtiéndose en un trabajo que daría un salto significativo desde la 'abstracción' taxonómica a su temporalización material e histórica: "enfatizaba los procesos históricos, el estudio de la distribución, la migración de formas, el cambio geológico, y aún el estudio de los cambios degenerativos de las especies en el

tiempo" (Sloan, 2001: 54); asunto que le llevó, en 1788, a establecer un paradigma tanto en la geología histórica como en la biología. En lo geológico, Buffon argumentó que la tierra contaba con 75 mil años desde su creación, y que desde esa fecha ha sufrido una serie considerable de transformaciones; y en lo biológico, que las transformaciones sufridas por los distintos seres a lo largo de los años, son producto de agentes externos que han modificado irreversiblemente la características de las distintas 'especies'.

Buffon, defendió la epigénesis en un momento en que el prefomismo estaba muy en boga; pero no se trataba de un epigenismo en su versión animista (como el psicovitalismo que postulaba una especie de 'alma' en la generación de los seres)[205], sino más bien de un epigenismo de corte materialista, que veía los procesos vitales como impulsados por una fuerza física (la *force pénétrante*) muy similar a la fuerza de gravedad de Newton (cfr. Mahner y Bunge, 2000: 314-315). Según nos señala Gustavo Caponi (cfr. 2010: 38-41), lo que hace verdaderamente característico el pensamiento de Buffon respecto a la degeneración de las especies, es justamente la 'sorprendente' idea de un 'preformismo' sin gérmenes que sean 'preexistentes'.

Es decir, en vez de apelar a una 'estructura oculta' para explicar la dirección de la organización de la materia, Buffon recurre a un 'molde interno', donde cada especie orgánica está gobernada por su propia fuerza inherente y específica (cfr. Papavero y Llorente-Bousquets, 2008: III, 33.33), o donde el propio organismo sería el que "asimila y ordena las moléculas que lo nutren" (Caponi, 2010: 40), otorgando a las especies subsiguientes las condiciones que regularían su desarrollo: "[...] un nuevo organismo cuyas partes, ya premoldeadas por sus progenitores, también operarán como molde de su propio crecimiento" (Caponi, 2010: 40-41). Es así, como puede comprenderse la influencia que tiene el clima, la alimentación, o los modos de vida, en la configuración y

205 Me refiero específicamente al médico alemán Georg Ernst Stahl (n.1659-m.1734).

estado de los 'moldes' que condicionan las generaciones venideras (cfr. Caponi, 2010: 41)[206].

Los efectos del clima y el ambiente en la formación de las razas

De este modo, las 'variedades de la especie humana', son producto de causaciones externas; las diferencias que se encuentran en las variedades, son de tres tipos: de 'color' (del cabello, de los ojos o de la piel), de 'forma y de tamaño' (proporción corporal, estructura del cráneo, o del rostro),[207] y de 'índole' (costumbres o modos de vida); todas ellas causadas por el ambiente geográfico en que se habita, y por el contacto y cruce sanguíneo que tenga con otros grupos humanos; de estas diferencias que le acontezcan a las variedades humanas en el tiempo, dependerá si han sido encauzadas hacia su perfección, o hacia una lamentable (aunque reversible)[208] degeneración[209] (cfr. Aréchiga C., 1995: 62).

---

206 Creo que el tema de la 'epigénesis' o el asunto de la generación (y degeneración) en Buffon, es de esencial consideración a la hora de abordar el tema racial en los siglos XVIII y XIX, sobre todo por la influencia que tendrá en pensadores como Blumenbach (con su *Bildungstrieb*), y luego en Kant; sin embargo, no puedo desviarme en su tratamiento. Sugiero, para una mayor profundización: (Papavero y Llorente Bousquets, 2007: VI, XCVII; Apéndice II; Sloan, 2008b).

207 Una causa secundaria, pero no menos importante, lo es también la nutrición: "Puede considerase, pues, el clima como la causa primitiva y casi única del color de los hombres; pero el alimento, aunque contribuye mucho menos que el clima para el color, tiene mucha parte en las proporciones del cuerpo. Los alimentos toscos, mal sanos o mal preparados, pueden hacer que degenere la especie humana; y así vemos que todos los pueblos que viven miserablemente, son feos y mal formados" (Buffon, 1787b: 169).

208 Si para Buffon las transformaciones de las variedades humanas alrededor del globo, son efectos de causaciones externas, y no de 'moldes preexistentes' que las determinen, debemos suponer entonces, que las mismas causaciones podrían 'revertir' el proceso de degeneración, y volver a una determinada 'variedad' a su estado original (Aréchiga C., 1995). Al respecto, hay un ejemplo muy llamativo que Buffon toma del viajero francés Jean-Baptiste Tavernier, quien dice que unos holandeses criaron a una niña *hotentota* desde recién nacida llevándosela a Europa, y que ésta con el tiempo se hizo tan blanca como una verdadera europea (Buffon, 1787b).

209 He empleado el adjetivo de 'lamentable', no en relación a si la transformación es o no 'conveniente', sino más bien, por cuanto la 'degeneración' en sí, para Buffon, es

Con Buffon, la palabra 'raza' es empleada de una manera muy sistemática y estrechamente emparentada a otro concepto como el de 'especie'; para él una 'raza' se convierte en tal cuando alguna 'variedad de la especie' ha adquirido caracteres hereditarios a lo largo de un proceso extenso de descendencias; es decir, de un linaje, conectados entre ellos por una cadena histórica común de una manera ininterrumpida: "Las razas en cada especie de animal solo son variedades constantes que se perpetúan a través de la generación" (Buffon; cit. en Papavero y Llorente Bousquets, 2007: VI, CII).

Sin embargo, las variaciones de la especie que se hallan repartidas por el globo terrestre, es decir, las 'razas', habrían sido estimuladas al cambio –tanto de color, de forma y tamaño, o del carácter– por un largo y complejo proceso de 'degeneración' de un sólo prototipo humano, geográficamente identificado, y de un tipo 'europeo' muy particular:

> El clima más templado empieza a los 40 grados, y se termina en los 50, y bajo de esta zona se encuentran los hombres más hermosos y bien hechos, siendo en él donde se debe tomar la idea del verdadero color natural del hombre; y también el modelo o la unidad a que deben referirse todas las demás graduaciones de color y de hermosura. Los dos extremos distan igualmente de lo verdadero y de lo hermoso: los países cultos situados en esta zona son la Georgia, la Circasia, la Ukrania, la Turquía Europea, la Hungría, la Alemania meridional, Italia, Suiza, Francia, y la parte septentrional de España; y los habitadores de todos estos países son también los más hermosos y gallardos de todo el Orbe (Buffon, 1787b: 168-169).

La idea que se encuentra detrás de aquella cita, no es sólo la ya sabida posición que ocuparía un determinado grupo de la raza europea en el mapa de la humanidad;[210] sino, y principalmente, la formulación

---

siempre un proceso de 'desfiguración', de 'desnaturalización', o adulteración de la forma o modelo 'original' (cfr. Caponi, 2010: 50-51).

210 La referencia a este grupo selecto de Europa –del cual las demás variedades son deformaciones–, es un poco más atrevida aún; dice así: "Por poco que se baxe del Círculo Polar, en Europa, se encuentra la más hermosa casta del género humano. Los Daneses, los Noruegos, los Suecos, los Finlandeses, los Rusos, aunque algo diferentes entre sí, se parecen lo bastante para no componer con los Polacos, los

de una de las ideas más influyentes que predominará en casi todas las reflexiones sobre el hombre y la naturaleza del siglo XVIII: que la humanidad es modificable en sus rasgos físicos y morales conforme a las influencias que ésta recibe del ambiente.

Si bien desde tiempos de Hipócrates se venía tejiendo la idea de una intrínseca relación entre el medio ambiente y el hombre, o de cómo el clima y la ubicación geográfica pueden modificar la naturaleza física y moral de los individuos[211]; o viceversa, de cómo las 'costumbres' pueden

---

Alemanes y todos los demás pueblos de Europa sino una sola e idéntica especie de hombres [...]" (Buffon, 1787b: 205-206); "[...] el blanco es el color primitivo de la Naturaleza, el qual mudan o alteran el clima, el alimento y las costumbres, hasta llegar al color amarillo, al aceytunado o al negro [...] La Naturaleza, en toda su perfección, ha hecho los hombres blancos [...]" (Buffon, 1787b: 142).

211 En su *Tratado de los Aires, Aguas y Lugares*, el médico griego hace una serie de descripciones físicas y psicológicas de los habitantes de distintas localidades, demostrando que el clima y la ubicación geográfica son factores determinantes en las 'diferencias' entre los hombres. En alguna de sus partes, Hipócrates logra diferenciar a los asiáticos de los europeos, siguiendo una muy curiosa descripción de sus características que son producto de los cambios climáticos y geográficos. Sin embargo, hay un párrafo del texto aquel que llama enteramente la atención, dado que resume en pocas palabras la idea que quiero exponer aquí; señala que la "variación de las estaciones es la causa más poderosa de la diferente naturaleza de los hombres; sigue después la calidad del terreno de dónde sacan su subsistencia, y de las aguas de que hacen uso. Es un hecho constante que la constitución física y moral del hombre se modifica regularmente por la naturaleza del lugar que habita" (Hipócrates, 1828: cap. VI, n.124, p. 233).

Este texto ocupa un lugar muy especial al interior del Corpus Hippocraticum, y su influencia es muy significativa, ya que no sólo dejará una huella en las obras de Platón, Aristóteles o incluso más tarde en Galeno, sino también, en los primeros filósofos modernos como Jean Bodin, John Arbuthnot, Montesquieu, Hume, o Herder (cfr. Isaac, 2004: 60-61). Antonello Gerbi (cfr. 1960: 33-48), añade a esta lista de ilustrados, a pensadores como Voltaire, Raynal, y Marmontel.

No estoy de acuerdo con Castro-Gómez (cfr. 2005a: 273-274), cuando argumenta que las teorías ambientalistas de Buffon tuvieron como suelo las disputas de Valladolid. Efectivamente hubo en el debate de Las Casas y Sepúlveda una insinuación a los efectos del clima en la conformación del pueblo americano; sin embargo, como ya he mostrado, dicho argumento se remonta mucho más lejos. Así y todo, me parece muy interesante la relación que hace el filósofo colombiano entre una 'simetría' del ambientalismo de Valladolid, y la 'diacronía' del ambientalismo del siglo XVIII, en tanto que permite comprender de mejor manera eso que ya había

influir en la estructura física y psicológica (como ya lo había supuesto Demócrito con su idea de *'physis'*)[212]; no será sino hasta el siglo XVIII cuando esta idea tomará una forma muy arraigada en las ciencias naturales.

Aunque Buffon mantenga una opinión muy diferente a la de Linneo respecto a la relación habida entre la fisonomía y las cualidades morales de las personas (*kalokagathía*)[213], sus descripciones sobre Chile,

---

dicho respecto a la 'temporalización de la Gran Cadena del Ser' (véase *supra*, nota al pie, n° 190).

212 Es sabida la influencia que ejerció Demócrito en Hipócrates, y que de él habría tomado esa idea de que las 'costumbres' (*νόμος*) influirían directamente sobre la naturaleza (*φύσις*) hasta transformarla. Sin embargo, en Demócrito era la 'enseñanza' (*διδαχή*) la que ejercía esa transformación: "la naturaleza creadora y la enseñanza son algo parecido, pues también la enseñanza altera el ritmo del hombre, y, al alterarlo, crea naturaleza" (Demócrito; cit. en López Pérez, 1975: 212).

213 La *kalokagathía* que describí en el apartado anterior, toma en Buffon un matiz diferente. Aparentemente, en algunos pasajes de su Historia Natural, deja entrever su rechazo a cualquier vínculo existente entre el alma y el cuerpo, o entre la interioridad y la exterioridad: "el alma no tiene forma alguna que pueda ser relativa a alguna forma material" (Buffon, 1787a: 126). A lo más, los 'movimientos del cuerpo' (por medio del semblante; movimiento de los ojos, cejas, ceño, etc.), podían reflejar los 'movimientos del alma' (las pasiones), pero nunca la 'esencia' de la misma (cfr. Buffon, 1787a: 125). Melissa Pecival (cfr. 1999: 13-40), hace un análisis muy acucioso al respecto, argumentando que Buffon distinguía entre una *'physiognomy'* de una *'pathognomy'*, con tal de rechazar las elucubraciones de la *metoposcopía* que ponían en riesgo el posicionamiento y la legitimidad científica de la Historia Natural.

Sin embargo, en otra parte, Buffon nos señala algo fundamental para el argumento que intento desarrollar aquí; nos dice que la habituación del ser humano a la corporalidad, le ha hecho afectar involuntariamente sus 'juicios' respecto a los otros; de tal modo que, la 'interioridad' o el 'ser' del sujeto, se ha vuelto indistinguible tanto del cuerpo mismo, como de sus ropajes: "Nosotros estamos tan habituados a ver las cosas solamente por el exterior, que no podemos conocer quanto influye este exterior, aun en nuestros juicios mas graves y mas reflexionados. Formamos concepto de un hombre; y como en este concepto tiene gran parte su fisonomía, si esta es de aquellas que nada dicen a nuestros ojos, decidimos desde luego que aquel hombre no piensa. Hasta los trages y el peinado influyen en nuestro juicio; por lo cual un hombre cuerdo debe considerar sus vestidos como que componen parte de su ser, puesto que en efecto son parte de la misma persona, a los ojos de los otros, y tienen no pequeña parte en la idea total que se forma del sugeto que los usa" (Buffon, 1787a: 110-111).

aunque no del todo negativas, evidenciaban un cierto grado de 'degeneración' o 'deformación' respecto a la 'hermosura' original de las razas del norte de Europa:

> [...] los habitadores de Chile son de buena estatura, son membrudos, anchos de pecho, y de rostro desapacible: no tienen barba, porque se la arrancan con pinzas hechas de conchas: sus ojos son pequeños, sus orejas largas, por el cuidado que tienen de ensanchárselas, y su pelo negro, aplastado y grueso como crines; y, sin embargo de ser muy frio el clima en que viven, andan desnudos por la mayor parte, sin más abrigo que algunas pieles de animales con que cubren sus espaldas (Buffon, 1787b: 147)[214].

Además, nótese que al referirse a las variedades de la especie humana como accidentales o relativas a los efectos de causaciones externas, se entiende con ello que tras la 'variedad' relativa que se manifiesta en los rasgos secundarios, subyace ante todo la 'unidad' de la especie humana; un monogenismo[215] que, aunque contenga un matiz bíblico,[216] muy propio de la época, será también el elemento característico de las antropologías de Blumenbach[217] y de Immanuel Kant:

Esta cita, nos hará mucho sentido, cuando veamos en los últimos capítulos los modos de representación o, más bien, de 'escenificación' que la sociedad colonial de fines del siglo XVIII, y principios del XIX, realizan en torno a un 'modo' particular de 'ser' y de 'parecer'. Veremos cómo la Nación chilena, y sus respectivas identidades, se construyen sobre la base de una serie de elementos 'especulares' o relativos a un 'afán por la apariencia', que tienen al imaginario europeo como modelo ideal de legitimidad social y, a la vez, como un referente para los juicios discriminatorios y raciales.

214 El abate Juan Ignacio Molina logará revertir esta imagen de Chile durante la llamada 'disputa del nuevo mundo'. Molina será, incluso, el único chileno capaz de 'persuadir' al mismo Immanuel Kant. Véase *infra*, p. 172ss.

215 Sobre el 'monogenismo' y 'poligenismo', véase: (Harris, 1996: 72-76).

216 El monogenismo del siglo XVIII estuvo siempre en sintonía con el relato creacional del Génesis; Adán y Eva, eran vistos como los antepasados comunes de la humanidad (cfr. Harris, 1996: 72).

217 Blumenbach proponía una geometría racial que implicaba las taxonomías de Linneo y Buffon. Las variedades humanas eran –según él– 'degeneraciones' (también climáticas, de alimentación, de los modos de vida, de las mezclas y las enfermedades) de un tronco común 'caucasoide' (cfr. Harris, 1996: 73): "He otorgado el primer lugar a la caucásica [...] lo que hace que la estime la originaria. Ésta diverge en ambas direcciones en dos más alejadas y muy distintas entre sí; por una parte, a saber, la etiópica y, por la otra, la mongólica. Las dos restantes ocupan las posi-

> Todo concurre, pues, a probar que el linaje humano no se compone de especies esencialmente diferentes entre sí: que, por el contrario, no ha habido originariamente sino una sola especie de hombres, la qual, habiéndose multiplicado y esparcido por toda la superficie de la tierra, ha experimentado diversas alteraciones por influencia del clima, por la de los alimentos, por el diverso método de vida, por las enfermedades epidémicas, y también por la mezcla [...] (Buffon, 1787b: 170).

América es un continente débil y degenerado

Las ideas sobre la inferioridad americana tienen, sin lugar a dudas, su principal fuente en el pensamiento de Buffon. Para el naturalista francés, América era un continente débil y empobrecido, donde su fauna y su flora se veían altamente perjudicadas por el clima, y por la impotencia del hombre americano que no ha sido capaz de dominar la hostilidad a la que ha sido expuesto:

> [...] la naturaleza viviente parece haberse achicado, o más bien no haber tenido tiempo de adquirir sus mayores dimensiones [...] no hallamos en estas tierras nuevas sino animales modelados en pequeño [...] y no sólo la materia se ha economizado allí prodigiosamente, sino que hasta las mismas formas son imperfectas, y parece haberse errado o tratado con descuido (Buffon, 1798: 81-82).

Sus referencias a la geografía de América, a su vegetación y a sus animales, son un tema muy recurrente en Buffon; en cambio de sus habitantes, encontraremos algunas alusiones peyorativas como ésta:

> El salvage [americano] es débil y pequeño en los órganos de la generación: no tiene pelo, ni barba, ni ardor alguno con su hembra: aunque es más ligero que el Europeo, porque está más acostumbrado a correr, sin embargo, su cuerpo es mucho menos robusto: es también mucho menos sensible, pero más tímido y cobarde: no tiene ninguna actividad, ninguna energía en el alma: la del cuerpo no es tanto un exercicio, un movimiento voluntario, como una necesidad de acción, dimanada de sus urgencias: quítesele el hambre y la sed, y juntamente se le destruirá el

---

ciones intermedias entre la variedad originaria y estas dos variedades extremas; es decir, la americana entre la caucásica y la mongólica y la malaya entre la caucásica y la etiópica" (Blumenbach - cit. en Gould, 1997: 368).

> principio activo de todos sus movimientos, y permanecerá estólidamente en reposo, en pie o tendido días enteros [...] (Buffon, 1792: 122)[218].

El abate Molina, revierte el argumento que caía de alguna forma sobre los chilenos[219], diciendo que la carencia de 'pelo', de 'barba' en los indígenas, más que señal de 'impotencia sexual', se trataba de un asunto de 'higiene': "[...] acostumbran arrancarselas con pinzas, porque reputan por desaseo el andar con el rostro poblado de barba" (Molina, 1782: 382), y agrega que:

> El vello o bozo que anuncia la pubertad, y ellos llaman Calcha, les apunta y sale con mayor abundancia que los pelos de la barba: mas esto no indica disminución alguna de fuerzas, ni menos sirve de indicio de debilidad; pues son tan robustos aquellos Indios, y sufren con tal vigor y constancia todo género de fatiga quando se dan al trabajo, que son preferidos para todas aquellas cosas o haciendas que requieren esfuerzos extraordinarios" (Molina, 1782: 382).

'Calcha', es una palabra muy antigua que usaban los indígenas para significar el 'pelo púbico'; de hecho, hasta en la obra Arte y gramática general de la lengua de Chile del jesuita Luis de Valdivia, la encontramos como significando "pili interiores hominis" (Valdivia, 1684:

---

218 Debo la ubicación de esta cita al texto de Antonello Gerbi (1960: 5-6).

219 Es importante señalar que, si bien Chile se relacionaba con la periferia más resistente al poderío español, algunos viajeros (como Frezier) evaluaron positivamente sus tierras, a diferencia de como lo hicieron con Perú o México (cfr. Cañizares-Esguerra, 2011: 307); el viajero francés Amadée Francoise Frezier, quien llega a Chile en 1712, escribió algunos años después su *Relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile y el Perú* (Frezier, 1716), donde hace una detallada descripción de sus habitantes; muchos de esos detalles son los mismos que empleará Buffon en su *Historia Natural.* A pesar de las descripciones sobre la precariedad de los usos y costumbres de los nativos, dice algunas cosas que llaman la atención: "[...] aunque nos parezcan salvajes estos pueblos, saben mui bien ponerse de acuerdo respecto de sus intereses comunes. Se juntan con los más viejos i los que tienen esperiencia i si se trata de guerra, escogen sin parcialidad un jeneral de mérito i valor reconocidos. Le obedecen con exactitud; por eso, por su buena conducta i heroismo han impedido en otro tiempo al Inca del Perú que entrara en sus dominios i han detenido las conquistas de los españoles [...]" (Frezier, 1716: 26).

87)[220]. Molina, emplea la palabra 'calcha' en defensa de la masculinidad del pueblo 'araucano', ocupándola como sinónimo de 'virilidad', de 'potencia sexual', de 'fuerza', y claramente, se está apuntando como opositor a la tradicional postura sobre la inferioridad del continente.

Sobre los nativos americanos, las ideas sobre la 'inferioridad', tomarán mayor fuerza con otros pensadores; pero principalmente con la publicación de la obra *Recherches Philosophiques sur les Américains, ou Mémoires interessants, pour servir a l'Histoire de l'Espece humaine* (De Pauw, 1768, 1769) del abate Cornelius de Pauw, quien será considerado por Gerbi como el "denigrador de los salvajes" (1960: 61). Es tal la fuerza con que arremete De Pauw en contra de los americanos, que el mismo Buffon en su obra Époques de la nature (escrita en 1778), decide renunciar a su idea de degeneración del 'nuevo continente', a pesar de contradecir abiertamente sus planteamientos anteriores (cfr. Gerbi, 1960: 139-141)[221].

De Pauw, era miembro de la Academia de Ciencias de Prusia, un destacado enciclopedista creyente en el 'progreso', y un acérrimo opositor a las ideas de un 'buen salvaje'[222]. Por razones obvias, no puedo

---

220 Bernhard Havestadt, también otorga ese significado: "Pili interiores" (Havestadt, 1777: 616).

221 Permítaseme la extensa, aunque interesante cita del naturalista francés: "El establecimiento de la naturaleza viviente, sobre todo de aquellos animales terrestres, no se realizó en la América meridional, sino posteriormente a su establecimiento en las tierras del Norte; y estas diferencias de tiempo pudieron haber ascendido entre cuatro o cinco mil años. Ya he expuesto una parte de los hechos y razones que inducen a pensar que el nuevo Mundo, especialmente en sus partes meridionales, es una tierra que ha sido poblada más recientemente que la de nuestro continente; que la naturaleza, lejos de haber degenerado a causa de su antigüedad, es por el contrario, nacida más tardíamente, y no ha existido jamás ni con la misma fuerza, ni con el mismo poder activo que los países septentrionales; sin lugar a dudas, después de todo lo señalado, las grandes y primitivas formaciones de seres animados se realizaron en las tierras elevadas del Norte, desde donde fueron pasando sucesivamente a los países del Mediodía bajo la misma forma, y sin otra pérdida que las dimensiones de su tamaño" (Buffon, 1778: 179, la traducción es mía).

222 Conocida es su referencia a la historia que inspiraría la conocida novela *Robinson Crusoe* (escrita en 1719), del marinero escocés que fue rescatado en 1709 luego de

detenerme en las interesantes descripciones que hace De Pauw, y menos en el diálogo que se forma junto a otros pensadores de la época[223], para ello, remito al texto de Antonello Gerbi (1960) que, sigue siendo la mejor obra que se ha escrito sobre el tema. Sólo señalar de manera muy general que los trabajos del clérigo holandés causaron un gran revuelo entre los criollos de América; no sólo porque ampliará las concepciones sobre inferioridad que ya había adelantado Buffon: "indudablemente la totalidad de la especie humana está debilitada y degenerada en el nuevo continente" (De Pauw, 1768: 307); sino, y principalmente, porque ponía en el tapete uno de los puntos claves que pusieron en movimiento toda la denominada 'disputa del nuevo mundo', que:

> Los europeos que pasan por América, degeneran como lo hacen los animales; prueba suficiente de que el clima es desfavorable para el mejoramiento del hombre o el animal. Los criollos descendientes de europeos y nacidos en América, aunque educados en las universidades de México, de Lima, y el Colegio de Santa Fe, nunca han producido un solo libro

4 años abandonado en la Isla Juan Fernández (Chile); dice De Pauw: "Así, pues, el hombre no es nada por sí solo: cuanto es, se lo debe a la sociedad. El más grande metafísico, el más grande filósofo, abandonado durante diez años en la isla Fernández, regresaría de ella embrutecido, mudo, imbécil, sin reconocer nada en toda la naturaleza" (De Pauw, 1768: 302), la traducción la he tomado de Gerbi, (1960: 49-50).

223 En un primer momento la disputa (entre 1768 y 1774) contra De Pauw, se hizo desde Europa, de una manera muy pública y comentada: el benedictino Antoine Joseph Pernety, el matemático Paolo Frisim, o el abate Roubaud; naturalistas, geógrafos, o simplemente filósofos defensores del 'buen salvaje', que se horrorizaron con el pesimismo del holandés, hicieron de la obra de De Pauw, un blanco de críticas no sólo por lo que decía, que tan extraño para la época no lo era, sino por el 'método' que este naturalista había empleado; el texto de De Paw, era para estos señores "un hacinamiento de erudición cruda, inconcluyente y estéril" (Gerbi, 1960).
Y un segundo momento, casi una década después de la publicación de la obra, se vuelve a generar un debate candente con la literatura proveniente del llamado 'nuevo mundo'; tanto con los jesuitas que fueron expulsados: como el mexicano Francisco Javier Clavijero, el riobambeño Juan de Velasco, y por supuesto, los chilenos Juan Ignacio Molina y Manuel de Lacunza; como también por los miembros de la élites locales (cfr. Gerbi, 1960: 73-295).

> [sobre los animales, los insectos, las plantas, los minerales, el clima, las singularidades, y los fenómenos de América] (Webb, 1795: 17)[224].

Lo que está diciendo De Pauw, es que no sólo los nativos son de una naturaleza degenerada, sino también, los europeos y los criollos que, sin importar cuánta sangre de 'noble origen' lleven, se encuentran en un ambiente desfavorable para el desarrollo de sus habilidades (o 'aplicación', según Kant), de sus conductas, e incluso de la conservación de la especie misma. Los profesores que enseñan en el nuevo continente son bárbaros e ignorantes; las ciencias se encuentran en un estado tan 'deplorable', que los criollos han sido incapaces, incluso, de describir su propio continente, debiendo recurrir permanentemente a naturalistas europeos. Los nativos de América, si bien, son inferiores respecto a los criollos, por carecer totalmente de sangre europea, éstos últimos no los superan tan significativamente, mereciendo apenas el título de 'hombres racionales' (cfr. De Pauw, 1769: 167-168).

De Pauw, vino a justificar, entonces, una relevante distinción que ya se estaba haciendo notar en América, entre 'europeos' y 'criollos', y que nada tenía que ver con la sangre, sino más bien con el clima, el ambiente, la 'leche de las nodrizas indias', y con todo aquello que produjera la tierra del 'nuevo mundo':

> [...] la distinción no era ni étnica, ni económica, ni social: era geográfica. Se basaba en un *jus soli* negativo, que prevalecía sobre el *jus sanguinis.* Quien había nacido en las Indias, por esta sola circunstancia se veía opuesto y subordinado a sus compatriotas, con quienes tenía todo lo demás en común: el color de la piel, la religión, la historia, la lengua (Gerbi, 1960: 165).

Esto va a generar un resentimiento muy notorio entre los criollos, y un obligado 'amor', 'defensa' y 'exaltación' de su propia tierra americana

---

224 La traducción es mía, a partir del texto en inglés que elaborara Daniel Webb en 1795. Los corchetes también son míos, y responden al cotejo con la obra original en francés. La edición de Webb la he consultado no por su valor científico, sino por el altísimo valor histórico que posee; Daniel Webb representa la aceptación y admiración que se tenía por De Pauw en Inglaterra; y sus escritos están llenos de complacencia hacia el maestro holandés.

(como se hará evidente en los 'padres de la patria'), como un tono de respuesta a la soberbia de los europeos, para quienes el 'clima' era más importante que la 'raza' a la hora de diferenciarse al interior de las redes de poder.

Sin embargo, como ya tendremos la oportunidad de analizar, los 'criollos' van a conservar el discurso antropológico que sustenta las clasificaciones étnicas ('raciales' o de castas), para legitimarse/diferenciarse de las clases emergentes. Según Bourdieu:

> [...] no hay agente social que no desee tener ese poder de nombrar y de hacer el mundo nombrándolo: chismes, calumnias, maledicencias, insultos, elogios, acusaciones, criticas, polémicas, alabanzas son solo el pan nuestro de cada día de los actos solemnes y colectivos de nominación, celebraciones o condenas, que incumben a las autoridades universalmente reconocidas [en la construcción de un nuevo tipo de 'barbarie' y de 'civilización'] (Bourdieu, 2001: 65)[225].

Los 'criollos', como nuevos 'señores' del continente, necesitaban hacer visible alguna 'distinción' que tuviera un asentamiento en la 'naturaleza', es decir, que pudiera ser transmisible de una generación a otra. Estrategias que –obviamente– tenían como objetivo la perpetuidad de sus privilegios, y que además, les permitía distanciarse de aquella multiplicidad de identidades mestizas que durante el siglo XVIII se hacían mayoritarias (como plebe)[226]. Es sobre esta 'distinción' o imaginario de superioridad étnica de los criollos sobre los indígenas y mestizos, que se irá construyendo la idea de una Nación chilena[227].

Sin pretender reducir los problemas epistemológicos que subyacen a esta idea de 'clasificación' de la humanidad desde una mirada centro-europeizada solamente a los intereses político-militares (o comerciales) en un sentido de 'expansión', puesto que estoy consciente –y así lo he venido demostrando– que de lo que se trata realmente es de la instauración de un 'nuevo orden social y natural en el mundo' (cfr.

225 Los corchetes son míos.
226 Eran mayoritarias desde mucho antes, obviamente, pero me refiero a la constatación política que se hace en este siglo. Véase *infra*, nota al pie n° 277.
227 Volveré sobre esto en la última parte del libro.

Nieto Olarte, 2007: 254-255); lo que no he dicho, es que los criollos se verán enfrentados a un sistemático y tácito enjuiciamiento por parte de las potencias europeas, por el sólo hecho de que su inferiorización ponía en funcionamiento los intereses de las nuevas potencias económicas imperiales que aparecían en el nuevo mapa geopolítico mundial, luego del declive que había tenido el imperio Español en el siglo XVII. Las academias científicas de aquellas potencias económicas: Inglaterra (*Royal Society*), Francia, Holanda y Prusia, compitieron en una acelerada carrera por el conocimiento de América (también de África y de Asia), con una serie de viajes marítimos y exploraciones terrestres. Con ello, y con la agudización de la disputa, se ponía, en el fondo, en un serio cuestionamiento la capacidad que tenían los criollos españoles para dirigir los destinos del 'nuevo mundo' (cfr. Castro-Gómez, 2005a: 273)[228].

Juan Ignacio Molina: el científico que persuadió a Immanuel Kant[229]

Molina, el primer científico chileno

Si bien es cierto que Juan Ignacio Molina[230] es considerado como el primer científico chileno[231], no es menos relevante que desde mucho antes ya se venían haciendo descripciones de la naturaleza y de los seres

228 El historiador guatemalteco Severo Martínez Peláez, autor de la conocida obra *La patria del criollo*, hace notar también el lugar de la 'arremetida' del criollo frente al europeo, como una ideología (criollismo) contradictoria y ambigua, que sólo puede ser explicada a la luz de una lucha de clases 'multilateral', es decir, inserta en un complejo conjunto de relaciones de poder: "frente a indios, mestizos y mulatos, ellos [los criollos] eran dominadores y explotadores en diversas formas; frente a las autoridades españolas eran parcialmente dominados aunque no explotados: eran partícipes insatisfechos y quisquillosos en el sistema de explotación colonial" (Martínez Pelaez, 1994).

229 Una versión de este apartado sobre la idea de 'raza' en Juan Ignacio Molina, ha sido publicado en: (Lepe-Carrión, 2015b).

230 Sobre Juan Ignacio Molina, puede consultarse: (Gerbi, 1960: 192-198; Hanisch, Walter, 1974; Hanisch, 1979; Ronan y Hanisch, 1979; Oyaneder, 1994; Salinas, 1998; Hanisch, 1999; Hachim Lara, 2004; Rojas-Mix, 2006; Hachim Lara, 2008a, 2008b).

231 El primer contingente o inmigración de pensadores y científicos europeos que llega a Chile, ocurrirá mayoritariamente durante los años posteriores a la independencia, luego de la creación del Instituto Nacional en 1813.

vivientes en el 'reino'; tal es el caso de Alonso de Ovalle (Ovalle, 1646) o Diego de Rosales (*Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*).

Se podría decir que Juan Ignacio Molina es el primer 'científico' en dos sentidos. Primero, porque de alguna forma es el precursor indiscutible de la aparición en Chile de aquella ordenación de los discursos que Foucault ha denominado como *episteme* clásica, y que era coetánea al pensamiento empírico y racionalista de aquel entonces. Sus prácticas se caracterizaron por la aplicación rigurosa de metodologías, nomenclaturas y principios teóricos del saber científico que emergían en Europa y occidente en general, con la irrupción de un nuevo modo de comprender el mundo; un lenguaje universal que haría las veces de instrumento de representación; es decir, la emergencia de proyectos 'científicos' (que, como he tratado de mostrar acá, son también proyectos 'políticos') con pretensión universal en la elaboración de "lenguajes artificiales perfectamente analíticos [...] o la idea misma de una Enciclopedia que presente el orden razonado de los conceptos" (Vásquez García, 1995).

Y, en segundo lugar, porque pienso la historia de Chile o, más propiamente, la Ilustración, no cómo un residuo o excedente (retrasado, o posterior) de lo que acaece en Europa como primicia; o como una copia de lo que acontece en el 'viejo continente'; sino más bien, como una historia que tiene sus propios lugares de producción, que tiene mucho de local; una traducción y enunciación a partir de la experiencia viva de los pueblos que la formulan, y de la cual Europa misma se ha visto altamente transformada o enriquecida. En este sentido, el abate Molina no interesa por lo que pueda o no 'imitar' o 'reproducir' de naturalistas europeos, en lo que, desde luego, hay una participación activa de Molina en todo eso; sino más bien lo que interesa es aquello que está al interior de su discurso de 'interpelación', de 'defensa', o de 'crítica' con el 'viejo mundo'; lo que interesa es aquello que Molina 'problematiza' y que es capaz de 'producir' en el debate generado a raíz del despojo o desarraigo 'ontológico' que sufren los criollos respecto al lugar que ocupan

en el mundo[232], y que por supuesto, va a determinar también el lugar de las variadas castas mestizas.

La incomodidad del criollo, y su arremetida contra los 'antiamericanistas'

Como ya señalé en apartados anteriores, los criollos se sentían absolutamente decepcionados cuando llegaban a Europa y se encontraban con una sarta de calumnias en contra de la posición que ocupaban en el mundo, y que, por supuesto, decían mucho sobre la posición que debían ocupar las potencias europeas en el 'nuevo continente'.

Los jesuitas, que fueron expulsados por los borbones, se sienten, entonces, con el deber de refutar tales afirmaciones infundadas, no sólo por el 'cariño' que habían tomado a la tierra que los cobijó, sino, y principalmente, porque dichas calumnias ponían en un serio cuestionamiento sus propias 'prácticas', la compleja tarea evangelizadora y educacional que ellos mismos habían llevado adelante con la 'empresa evangelizadora' en el sur de Chile, y luego, con la administración de colegios y universidades.

Mayor aún será la indignación y la defensa que lleven a cabo los miembros de la élite chilena, que De Pauw colocaba en el escalón más bajo de la nobleza europea. Dicha élite era el producto 'selecto' de las aulas jesuitas (y de la iglesia en general, que estaba alineada en la misma dirección), aquellos que fueron separados de los nativos, y que recibieron una 'educación' privilegiada. Como representantes de aquel proceso formativo no podían verse más afectados por las críticas de los 'antiamericanistas'.

Uno de los primeros defensores de Chile y sus habitantes, frente a las polémicas declaraciones de los naturalistas del siglo XVIII, habría sido Juan Ignacio Molina. La idea de que el clima poco ventajoso, las tierras infértiles que, según Buffon, debilitaban la vida de los seres; o que, según De Pauw, degeneraban a los españoles y disminuían la probabilidad de tener una larga vida y basta descendencia en los criollos,

232 Me refiero a la conocida *Disputa del Nuevo Mundo* (cfr. Gerbi, 1960).

sería una de las principales preocupaciones del naturalista chileno. Uno de los principales objetivos que buscaban sus obras, era el de demostrar que "el hombre [...] goza en el Reyno de Chile de todo el vigor que le puede suministrar la beneficencia de un clima sin alteraciones" (Molina, 1782: 377)[233]. Molina, en el fondo, se veía profundamente afectado por las 'calumnias infundadas' de sus colegas europeos; tanto así, que recurre, incluso, a presentar ejemplos tan triviales y personales, como el caso de un tal Antonio Boza, o el de su abuelo y bisabuelo[234]:

> [...] un caballero llamado D. Antonio Boza de edad ciento y seis años, el qual gozó siempre perfecta salud, y tuvo en dos mugeres veinte y ocho hijos. Entre los mismos criollos que Paw quisiera reducir si pudiese a una vida corta, he conocido yo viejos de 104, 107, y 115 años; mi abuelo paterno y mi visabuelo, que también fueron criollos, vivieron prosperamente, el uno 95 años, y el otro 96, siendo todavía mucho más comunes estos exemplos entre los indigenas o nativos de aquellas tierras (Molina, 1782: 377-378).

Molina debatió casi todos los puntos centrales que argumentaban a favor de la inferioridad de América, acompañándolas casi siempre de expresiones bañadas de un humor bastante irónico contra quienes eran en ese entonces sus enemigos. Por ejemplo, en una sección de su *Sagg. nat.* (mal traducido como 'compendio')[235], dice lo siguiente:

---

233 En otra parte señalaba que "El Reyno de Chile es uno de los mejores países de toda la América; pues la belleza de su cielo, y la constante benignidad de su clima, que parece que se han puesto de acuerdo con la fecundidad y riqueza de su terreno, le hacen una mansión tan agradable, que no tiene que envidiar ningún dote natural de quantos poseen las más felices regiones de nuestro globo" (Molina, 1782: 15).

234 Esta referencia a su abuelo y bisabuelo, es eliminada en la segunda edición de 1810.

235 El 'compendio' que estoy empleando (Molina, 1782), corresponde en realidad al *Saggio sulla storia naturale del Chili* (*Sagg. nat.*) de 1782 de Juan Ignacio Molina; y de la cual, el mismo jesuita hiciera una segunda edición ampliada en 1810 (Molina, 1810). Sucede que el traductor de 1782 (Arquellada) confundió el *Sagg. nat.*, con el *Compendio della Storia geografica, naturale e civile del Regno de Chile* que Molina hiciera circular anónimamente en 1776 en Bolonia; pero son obras distintas. La traducción que he empleado para la segunda edición, *Sagg. nat. sec.*, ha mantenido, afortunadamente, el título original de *Ensayo sobre la historia natural de Chile* (Molina, 1810).

> Me río conmigo mismo siempre que leo en ciertos escritores modernos, acreditados de observadores exactos, que todos los americanos tienen un mismo aspecto, y que basta haver visto a uno para poder decir que se han visto todos. Estos se dexaron seducir demasiadamente de ciertas apariencias variables de semejanza, procedentes por lo general del colorido, y las quales se desvanecen luego que se confrontan los individuos de una nación con los de otra [...] (Molina, 1782: 381).

De Buffon dice que es un hombre 'mal informado' respecto a la historia natural de América (cfr. Molina, 1782: 305), y que la mayoría de las imágenes que se hizo tanto él como otros naturalistas sobre el continente, tienen su origen en los nombres errados que dieron los primeros conquistadores a los seres que se 'parecían' a los que ellos tenían en Europa (cfr. Gutiérrez y Gutiérrez, 2008: 24). Molina (cfr. 1810: 262-263) da el ejemplo del 'Tequiqui' en México, los conquistadores creyeron era un 'perro' (por su parecido), pero en realidad no lo era, de ahí que al no ladrar, los conquistadores le apodaron el 'perro mudo'. Con estas referencias, en Europa, se creyó entonces que los perros en América eran otra prueba más de la inferioridad del continente, puesto que su geografía y clima hacía que los perros 'no ladraran'.

De este modo, el juicio de Molina es que se hizo un 'abuso de la nomenclatura' al aplicarse cualquier categoría a simples 'semejanzas de figuras': "Nada ha sido tan pernicioso a la Historia Natural de la América como el abuso que se ha hecho, y se continua haciendo de la nomenclatura [...] en el nombre abusivo que les pusieron algunos historiadores de poca observación que se dexaron engañar de las apariencias superficiales de las formas y la figuras" (Molina, 1782).

A De Pauw, por otro lado, le da un trato menos delicado. Tomándolo por fantasioso, incoherente, impreciso e insuficiente, le dedica en su *Sagg. nat.* una de sus más lapidarias sentencias: "Pauw ha escrito de las Américas y de sus habitantes con la misma libertad que pudiera haber escrito de la luna y de los selenitas" (Molina, 1782); y luego sigue:

> [...] muchos sabios europeos que han estado en esas regiones [de América], y que han visto lo que son con sus propios ojos, afirman lo con-

trario de lo que afirma Paw; y hay otros también que bien instruidos en la historia de las varias provincias de aquel continente, desprecian unas tan voluntarias cavilaciones: no faltando sabios, que guiados únicamente del amor a la verdad, han emprendido manifestar en sus escritos la insuficiencia de las razones de Paw [...] (Molina, 1782).

Ilustración 13
Portada de *Saggio sulla storia naturale del Chili*[236]

SAGGIO
SULLA STORIA NATURALE
DEL CHILI
DEL SIGNOR ABATE
GIOVANNI IGNAZIO
MOLINA.



IN BOLOGNA MDCCLXXXII.
Nella Stamperia di S. Tommaso d' Aquino.
Con licenza de' Superiori.

236 En: (Molina, 1782).

Boroa, un pueblo de chilenos europeizados

Walter Hanisch, el más acucioso biógrafo de Molina, destaca que el científico chileno en su intento por vindicar la naturaleza americana-chilena, reconstruye la historia del continente con elementos propios de la cultura local: "Molina ha ensayado la historia al revés. Se reprende a los historiadores de América (los trasterrados de Europa con todos sus tabúes) que hayan interpretado la realidad americana con categorías europeas. Molina les muestra que se puede hacer con categorías indias" (Hanisch, Walter, 1974: 18). Sin embargo, Hanisch está desconociendo completamente el rol que Molina cumple al interior de un contexto mucho más amplio; contexto que Antonio Gerbi ha denominado como la 'disputa del Nuevo Mundo', y que hace relación al debate –que ya he resumido– entre europeos y criollos en torno a los argumentos sobre la inferioridad del hombre y naturaleza americana.

Hanisch refiere como ejemplo de su argumentación el hecho de que el filósofo prusiano Immanuel Kant se habría 'maravillado' con una descripción que el abate hiciera de los indígenas habitantes de Boroa (un pequeño pueblo a 31 km de la ciudad de Temuco). A mi juicio, Hanisch emplea de manera muy arbitraria su ejemplo. Si bien es cierto que Kant se ha sorprendido con la descripción de Molina, más justo es pensar que ha sido 'persuadido' por el chileno, haciéndole creer una cierta superioridad ontológica del nativo, a partir de una descripción empírica de rasgos físicos catalogados por Linneo como propios de una raza fuerte o musculosa (*torosus*) y regida por 'leyes' (*rigitur ritibus*)[237], y que Buffon catalogaba como los rasgos propios de una 'hermosa' variedad muy reducida de europeos[238]. En ninguna clasificación humana de la historia se ha había visto que algún filósofo diera a los americanos, y más específicamente a los chilenos, las características que entrega Molina.

237 Véase *supra*, pp. 148ss.
238 Véase *supra*, pp. 161ss.

Cuando Molina habla de los 'araucanos', o de los 'chilenos'[239], dice primeramente que los conquistadores que dieron las primeras descripciones de Chile, cometieron el grave error de observar sólo aquello que se ajustaba a sus intereses, dejando en la oscuridad el verdadero conocimiento sobre el mismo:

> Los primeros Europeos que llegaron a aquellos países, pusieron sus miras en otros objetos menos interesantes, cuidando poco o nada de aquellas cosas que sueles llamar la atención de un genio observador al presentarse a una nación desconocida. De ahí que sus relaciones no nos suministran, por la mayor parte, sino ideas vagas y confusas, de las quales no podemos sacar otra cosa que conjeturas (Molina, 1787a: 27).

Esta es la razón por la cual, hasta el momento, se habría desconocido la verdadera naturaleza del 'chileno'. De ahí que Molina, intente hacer una genealogía bastante mítica del reino, a partir de una curiosa semejanza, entre una oración sagrada indígena con algunas voces chinas y tibetanas. "Pom, pum, pum, mari, mari, epunamun. Amimalguen, Peñi Epatum, etc.", hacía referencia a las antiguas divinidades y ancestros de los chilenos, desde donde descienden los primeros habitantes, a los que –dice Molina– les llamaban *Peñi Epatum* ('hombres primitivos'), o también con el nombre de *Glyche*; y sigue:

> Los tres primeros vocablos [de la oración] son al presente de incierta significación, y podrían tomarse por una suerte de interjección, si la voz *puon* con que los Chinos nombran al primer hombre creado, o salvado de las aguas, no nos induxese a sospechar que podrían tener una noción análoga. Los Lamas, o sacerdotes del Thibet, pronuncian también frecuentemente en sus rosarios las tres sílabas *hom, ha, hum,* o *om, am,*

239 Molina, emplea términos como 'naturales', 'nativos', 'indios', 'nacionales', y el gentilicio de 'chilenos', para referirse a los aborígenes del reino de Chile, y de "reconocimiento hacia la cultura, el grado de organización en lo civil y militar, en resumidas cuentas al carácter civilizado que este le confiere, particularmente a los araucanos" (Figueroa Zúñiga, 2008: 106); de este modo, Molina, al emplear en reiteradas ocasiones la palabra, les "entrega una identidad como pueblo, como nación, que tiene una cultura y está en la senda de la civilización" (2008: 103). Obviamente, me refiero a la 'civilización' en el sentido 'ilustrado' que he venido desarrollando en esta investigación.

> *um*, como dicen los habitantes del Indostan, las quales en cierta manera corresponden a los chilenos arriba dichos (Molina, 1787a: 3).

Evidentemente, Molina intenta otorgar sentido a su discurso, a partir de analogías ancestrales, que le permitan colocar al 'chileno' en un lugar muy diferente al que le habían dado los naturalistas antiamericanos. Y tan influyente llega a ser su planteamiento sobre los 'araucanos' o chilenos, que, probablemente, sus imágenes del nativo fueron parte del contenido de los cursos sobre 'geografía física' que se dictaron en la Universidad de Königsberg durante las postrimerías del siglo XVIII.

En sus Reflexiones sobre Geografía Física (*Reflexionen zur Physische Geographie*), Immanuel Kant se refiere a los habitantes de Chile de la siguiente manera: "Los habitantes de Boroa, a 39° de latitud austral al centro de la provincia de Arauco, tienen los ojos azules, cabello rubio y el rostro de color blanco o rojo. Los chilenos, de igual modo, color cobre y poca barba. Historia Natural de Chile por el Abate Molina" (Refl AA 14, 634)[240].

Kant nos remite al *Sagg. nat.* que fue editado primeramente en Bolonia en 1782,[241] y editado luego en Alemania en 1786, del sacerdote jesuita: "La carnación de estos pueblos es de un color pardo bermejo que tira a cobre; pero los Boroanos, situados en el centro de las provincias de Arauco por los 39 grados de latitud austral, son blancos y encarnados, y tienen los ojos azules y los cabellos rubios como los Europeos [...]" (Molina, 1782: 379-380).

Sin embargo, resulta más esclarecedor aún, el modo en que replantea este asunto de los Boroanos en su *Sagg. civ.* (Molina, 1787a):

> Aunque su encarnadura sea de un color oscuro inclinado al roxo, como el de los otros Americanos, este obscuro todavía es de una tinta más cla-

---

240 "Die Boroanen im 39° S. Br. im Mittelpunct der Provinz Arauco haben blaue Augen, blond Haar und weiß und rothe Gesichts Farbe. Die Chilense überhaupt haben alle einerley Gesicht, Kupferfarbe, wenig Bart. Naturgeschichte von Chili von Abbè Molina". La traducción es mía. Según las notas de la edición de la Academia de Adickes Enrich, el párrafo citado habría sido escrito –probablemente– entre los años 1786 y 1788.

241 Véase *supra*, nota al pie n° 235.

ra [*di una tinta piu chiara*], y fácilmente se cambia en blanco. Entre ellos hay una tribu establecida en la provincia de Boroa, cuyos individuos son blancos y rubios sin ser mixtos [*sono bianchi, e biondi, senza essere eliofobi*].[242] Esta variedad, que puede derivar de cualquier influencia del clima que ellos habitan, o de la mayor cultura que allí se observa, pues en ninguna otra cosa difieren de los demás Chilenos, es atribuida por los escritores españoles a [mestizaje o cruzamiento con] los prisioneros de su nación confinantes en aquella provincia, durante la infeliz guerra del siglo XVI. Pero así como los prisioneros Españoles fueron igualmente dispersos entre todas las demás provincias de los vencedores Araucanos,

---

242 La traducción que hace aquí Nicolás de la Cruz podría llevarnos fácilmente al error de entender por 'mixtos' a los 'mestizos'; pero en tal caso, Molina hubiera empleado simplemente la palabra *'mestizi'*, o en su remplazo, el término '*ibridi*' (híbrido), tal como lo hace en otros lugares de la misma obra. Por otro lado, sobrarían ejemplos para demostrar que el contexto histórico en que se desenvuelve Molina entiende la idea de 'mixtura' como cruzamiento de razas, principalmente entre españoles e 'indios'; de hecho, en otro lugar de la misma obra Molina dice: "Los mestizos, o sea los descendientes mixtos [misti] de los españoles [...]" (Molina, 1787a: 219).
Volviendo a la cita, y para evitar el equívoco al que hago alusión, Nicolás de la Cruz utiliza el término 'mixtos', pero no para traducir la palabra *'misti'* –como podríamos suponer–, sino la palabra '*eliofobi*' (plural masculino de *'eliofobo'*); por lo tanto, no se refiere a los 'mestizos, sino más bien a los 'albinos' o 'descoloridos', como se les llamaba también en ese entonces. ¿Qué es lo que motiva a Nicolás de la Cruz hacer esta traducción? Respecto a la heliofobia, era natural que se le atribuyera en ese tiempo a los albinos dado el cuidado que debían tener respecto a la luz solar. Pero me aventuro a pensar que De la Cruz ha traducido *'eliofobi'* con la palabra 'mixtos' porque –como podemos evidenciar en las autoridades de la época–, tanto en Buffon (cfr. Buffon, 1787b: 294-325), como en el mismo artículo anónimo de *L'Encyclopédie* sobre los 'negros' (Anónimo, 1765), a los albinos se les llamaba como 'Negros-blancos' (*Negres blancs*), debido a que las primeras descripciones fueron hechas a partir de retratos que los viajeros hacían de albinos provenientes (directa o indirectamente) de tierras africanas. Es más, el Diccionario de la Real Academia Española de 1783, define al 'albino' como: "el que de padres negros [...] nace muy blanco, y rubio, conservando en lo corto y retorcijado del pelo, y en las facciones del rostro las señales que tienen los negros, y los distinguen" (RAE, 1783); de allí entonces, que la palabra utilizada en la traducción me parezca desafortunada. Creo –además– que Molina se preocupa de hacer dicha distinción: "son blancos y rubios sin ser mixtos", por el mismo interés que había tenido Buffon en establecer en su *Tratado* que los albinos no constituían –de ningún modo– una casta o raza, sino más bien eran "ramas estériles de degeneración" (Buffon, 1787b: 295) que aparecían en la historia humana de manera muy irregular.

> donde no se ven blancos, así parece que esta opinión sea poco fundada. A mas de esto, los primeros Españoles que pasaron allí, siendo todos de las provincias meridionales de España, en las quales son raros los rubios, no podían dejar una posteridad tan diferente (Molina, 1787a: 4-5).

El hecho de que Immanuel Kant, cayera –en aquella cita de sus Reflexiones– en una notoria contradicción en comparación a la mayoría de sus textos antropológicos cuando habla sobre la inferioridad de la raza americana (de lo que trataré más adelante)[243], es un asunto hasta –incluso– comprensible.

Desde un punto de vista académico, el texto citado no ha suscitado ningún interés entre los especialistas; dicho párrafo forma parte de lo que Rudolf Reicke ha denominado como 'hojas sueltas', puesto que contienen anotaciones muy escasamente elaboradas, y que abarcan un abanico muy amplio de edades; anotaciones que estaban destinadas a sus lecciones o simplemente como apuntes para él mismo (cfr. Kant, 1991b: 9-10). Es decir, nada sistemático que signifique algo para la 'academia'.

Chilenos de sangre pura, criollos, y los mestizos bastardos

Lo que es más difícil de comprender, son las afirmaciones del Abate Molina. ¿Cómo podríamos entender que, por un lado, justifique de una manera tan audaz la dignidad y los derechos del aborigen americano, y por otro –y al mismo tiempo–, denigre, aborrezca, a la gente negra y a los mestizos?

Hay dos cosas que llaman enteramente la atención de aquella cita del abate, y que permanecen casi como ideas secundarias de su obra en general. Primero, que el indígena de Boroa tenga rasgos físicos propios de la variante *Europeau* de Linneo; esto es, una reivindicación de lo nativo nunca antes vista, que coloca al indígena en un lugar radicalmente diferente al que le había otorgado la cristiandad durante la conquista. Y,

---

243 Véase *infra*, pp. 191ss.

segundo, que el abate Molina declare haberse referido 'única' y 'exclusivamente' a los indígenas 'puros', y no a los mestizos[244].

Respecto al primero, podría alguien decirnos que en Molina ese aspecto está absolutamente superado; que Molina es otro de esos 'salvadores' o 'héroes' de la Modernidad, que vino a rescatar el desprestigiado papel que ocupaban los indígenas en la historia, y que en su obra logra colocar al continente americano, y a Chile en particular, en el lugar que le corresponde. Sin embargo, no comparto aquella opinión; creo que si el romanticismo de Molina, su extravagancia, logró de alguna manera sobrevivir al siglo XVIII, siendo retomada por los criollos fundadores de la patria, no fue, en ningún caso, por motivos 'humanitarios', ni porque respondían a ideales filosóficos tan nobles como la 'igualdad' y/o 'fraternidad'. Debemos tener muy presente lo siguiente: la reivindicación del indígena, tanto en Molina como en los criollos independentistas, respondía al contexto más amplio que he descrito aquí; y que a fin de cuentas, dicha reivindicación –romántica y todo–, sólo constituía un marco teórico desde el cual justificar, por un lado, la 'calidad' geográfica, climática, y humana, en la cual eran 'nacidos' y 'formados' los mismos descendientes de españoles (aquella élite que fue 'educada' y 'resguardada' por la orden jesuita)[245] y, por otro lado, un marco o suelo narrativo desde el cual se pudiera elaborar una serie de símbolos y mitos para 'imaginar' la Nación que estaba por nacer[246].

Juan Ignacio Molina, aunque defensor del indígena, siempre tuvo claridad sobre la importancia de la 'sangre' y el 'color' de la piel. En su Memoria sobre la propagación sucesiva del género humano[247], dice que:

---

244 Señalar que el vocablo 'mestizo', antes de la edición de 1803 de la Real Academia Española, sólo se refería a la mezcla de animales, no de variedad humanas. Si bien la palabra estaba en uso desde hace ya muchos años, es recién en 1803, cuando su definición normativa es modificada: "que se aplica a la persona, o animal nacido de padre y madre de diferentes castas. Dícese con especialidad del hijo de español e india [...]" (RAE, 1803).

245 Véase *supra*, p. 95.

246 Véase *infra*, p. 273.

247 Publicada originalmente en *Memorie di Storia Naturale*; una recopilación de ensayos en 1821.

> La carnación, además, o sea el color, dígase lo que se diga en contrario, depende de la mayor o menor desviación de los rayos solares y de la calidad de los terrenos. Así, África, expuesta de continuo entre los dos trópicos a ardor directo del sol, reforzado por el reverbero de las arenas estériles que la recubren casi totalmente, y desprovista en su mayor parte de ríos y bosques que moderen su fuerza, no está habitada más que por razas de hombres de color negro intenso, del que participan hasta sus animales domésticos, especialmente los volátiles, cuya carne y huesos son igualmente negros (Molina, 1821: 27-28).

Para el naturalista chileno, el color 'blanco' de la piel es el color originario 'por naturaleza', desde el cual se producirían modificaciones –por intervención del clima y el terreno– en otras tonificaciones más diversas; llegando a afirmar algo muy similar a lo que Buffon decía respecto al caso aquel de la pareja de holandeses que adoptaron una niña hotentote para criarla en Europa[248]; el color 'blanco' representa la pureza en tanto 'origen' primordial de la naturaleza humana; es decir, según Molina, se 'nace' blanco, pero que al transcurrir el tiempo el cuerpo va tomando distintas gradaciones:

> La acción de esta causa no comienza a manifestarse en los individuos que están expuestos a ella sino algún tiempo después de su nacimiento, esto es, después de haber recibido su inmediata impresión. Los hijos de los moros y los pollos nacen blancos del todo. Gradualmente, con el correr de la edad, este color termina por desaparecer totalmente. La gran influencia del calor solar, como hemos dicho, domina sólo dentro de la zona tórrida. Los africanos nacidos más acá o más allá de los trópicos, como los habitantes de la Barbaria y los de las cercanías del Cabo de Buena Esperanza, ya no son negros, sino más o menos obscuros, morenos, según su distancia al astro colorante. En América, en cambio, aunque está situada en gran parte bajo los mismos paralelos en los que África es atormentada por calores insufribles, no se han encontrado moros o negros de ninguna clase (Molina, 1821: 28).

Estas expresiones, no hacen a Molina un pensador 'racista'; simplemente reconocer que el abate participa igualmente de un imaginario eurocéntrico que coloca la 'blancura' (en tanto 'color') como un mode-

248 Véase *supra*, nota al pie n° 208.

lo o prototipo que se ubica al comienzo de la generación natural de la especie humana; otorgándole con ello un cierto valor de preeminencia respecto a las demás variedades.

Sin embargo, decir esto de Molina, no constituye, tampoco, ninguna novedad; después de todo –como decía Nietzsche (2006: 25-26)–, el hombre no podría vivir si no admitiese ficciones, si no falseara, si no midiera el mundo a partir de sus propios prejuicios; no quisiera arrogarme el derecho de pensar al naturalista 'más allá del bien y del mal' que fantasmean a Molina; ciertamente estoy muy lejos de hacerlo.

Respecto al segundo punto, que es el aquel que más interesa, hace directa relación a lo que pregunté líneas atrás, y que –dada su importancia– vuelvo a plantear: ¿Cómo se entiende que, por un lado se defienda la dignidad y los derechos del indígena americano y que, al mismo tiempo, denigre o aborrezca a la gente negra y a los mestizos? o reformulando la pregunta, y remedando nuevamente a Nietzsche (2006: 27): ¿a qué moral quiere llegar Juan Ignacio Molina?, ¿en qué orden jerárquico se encuentran situados u obedecen sus prejuicios?

A estas alturas de esta investigación, el lector ya habrá intuido hacia dónde se dirigen los dardos de nuestra crítica, y encontrará mayores reflexiones en torno a la misma en los capítulos finales; sin embargo, no puedo dejar pasar otras pistas más que el jesuita nos va señalando.

En su obra *En. nat.* (cfr. Molina, 1810: 307), se refiere a las observaciones del cirujano M. Rollin que iba a bordo de la expedición de Jean Francoise de Galaup, conde de Lapérouse, que llegó en Chile en 1786 (Concepción). Recordemos que uno de los objetivos principales de la expedición de Lapérouse, era justamente recabar la mayor información sobre los mares, las costas, los habitantes del 'nuevo mundo', etc. que complementara las investigaciones realizadas en viajes anteriores (cfr. Barros Arana, 1886b: 128-133). Y entre las observaciones y noticias que pudieron sobrevivir al lamentable naufragio que sufrió la fragata años después, estaban una serie de descripciones sobre los habitantes del rei-

no (de la plebe, del bajo pueblo),[249] que según Molina, diferían de las que él había realizado; y agrega una frase que me parece la indicada para comprender la 'persuación' que mencioné más arriba*:* "Los chilenos genuinos [Chilesi genuini], esto es aquellos que habitan en la llanura de más allá del río Bío-Bío, tienen la misma estatura de los europeos [...]" (Molina, 1810: 307)[250].

Haciendo una interpretación, podemos agregar, que el color oscuro o rojizo de "los demás chilenos" (podríamos legítimamente deducir que los genuinos [*genuini*] serían los Boroanos), no es un color 'oscuro' en sí, sino que en realidad son de una "tinta más clara" (*tinta piu chiara*) o al menos "fácilmente [la piel] se cambia en blanco" sin una necesaria intervención de la 'mezcla' con españoles; es decir, la 'blancura' de los chilenos no es producto de un proceso de blanqueamiento a través del mestizaje,[251] sino más bien es clara o blanca desde su 'origen', o 'genuinamente' blanca; ya que, "los demás chilenos" son tan 'idénticos' o "en ninguna otra cosa difieren" de los Boroanos o "chilenos genuinos". Además, ya un párrafo antes, Molina había ampliado notablemente la definición de la palabra 'genuino' como "aquellos chilenos que han conservado su sangre pura [sangue puro] y exenta de toda mezcolanza con la de las naciones extranjeras" (Molina, 1810: 307).

---

249 Según relata Barros Arana, "los marineros franceses estuvieron en la bahía de Concepción hasta el 15 de marzo. En ese tiempo renovaron sus provisiones i repararon las pequeñas averías de sus buques; pero bajaron también frecuentemente a tierra, i para corresponder a los obsequios que recibían de los habitantes Concepción, ofrecieron a estos en Talcahuano un ostentoso banquete. Todo esto les permitió hacer algunas observaciones de jeografia matemática i de historia natural, i formar, sobre la base de los mapas que conocían, un plano de aquella bahía i de las tierras vecinas hasta las orillas del Biobio. Recojieron igualmente noticias sobre el estado social e industrial del país" (Barros Arana, 1886b: 130).

250 Los corchetes son míos.

251 Molina piensa aquí, en un mestizaje como estrategia de blanqueamiento o 'escalamiento' social. El 'mestizaje', aunque prohibido por las élites 'blancas', se convertiría –también– en una estrategia de integración cultural por quienes renegaban de su sangre nativa (cfr. Waldman Mitnick, 2004).

Molina quiere descartar, a toda costa, el asunto del mestizaje, argumentando que es imposible que los Boreanos sean prisioneros españoles, o que sean resultado de las mezclas de españoles, dado que al provenir la mayoría de ellos desde el sur de España (recordemos a Buffon, cuando dejaba fuera del selecto grupo de razas 'originales' a los españoles), era muy difícil que los rasgos 'nórdicos' pudieran aparecer en aquella zona.

De tal modo que ser un 'genuino chileno' [*Chilesi genuini*] para Molina, es decir, un nativo de 'sangre pura' [*sangue puro*], significaba ser poseedor de una 'nobleza' o 'calidad' tan digna como la que tiene un descendiente de europeo o 'criollo' (del cual Molina hizo –como ya hemos visto– una rotunda defensa). Sin embargo, dicha 'calidad' se ha visto profundamente afectada por el desarrollo desigual de sus potencialidades en el tiempo; América fue en algún momento desconocido de la historia, una cultura muy superior a como la encontraron los españoles (cfr. Molina, 1787a: 5); y en tiempos de la invasión incaica Chile se encontraba en un punto de "estado medio entre lo salvage y lo civil" (Molina, 1787a: 26); y evidentemente, el contacto con los españoles ha hecho adquirir en ellos "otras costumbres, y otros usos" (Molina, 1787a: 28).

Molina, consideró que la pureza y nobleza que caracteriza al pueblo chileno, es altamente provechosa para que puedan dar "pasos acelerados hacia la perfección del estado civil" (Molina, 1787a: 25); sin embargo, dicho progreso o "pasage de la barbarie a la vida civil, no es tan fácil como a primera vista podría creerse" (Molina, 1787a: 25), puesto que, se requiere de un cierto vínculo con "extranjeros" que 'guíen' u orienten este dificultoso proceso hacia el "repulimiento de los pueblos" (Molina, 1787a: 25). Quizá esté demás agregar que aquellos "extranjeros" de los que habla Molina, no son precisamente los españoles peninsulares, sino más bien Molina se refiere –según mi hipótesis– a los criollos. De estos, Molina escribe al final de su *Sagg. civ.*, en una nota al pie, y siguiendo la descripción dada por el filósofo francés Guillaume-Thomas Raynals[252]:

---

252 Molina se sorprende de que ningún filósofo se dedicara hasta esa fecha a investigar sobre las razones por las cuales los 'criollos' eran de 'iguales ideas y cualidades mo-

> Los Criollos son en general bien hechos [...] Su intrepidez se ha señalado en la guerra por una continua serie de acciones brillantes. No habría mejores soldados, si ellos fuesen capaces de disciplina. La historia no les acusa de alguna de las cobardías, de las traiciones, de las baxezas que manchan los anales de todos los pueblos. Apenas se citará un crimen vergonzoso que haya cometido un Criollo [...] Una penetración singular, una pronta facilidad para tomar todas las ideas, y para producirlas con fuego; la fuerza de combinar añadida al talento de observar; una mezcla dichosa de todas las qualidades del espíritu, y del carácter que hacen al hombre capaz de las más grandes cosas, les harán atreverse a todo quando la razón les estimule a ello (Molina, 1787a: 316-317 - nota al pie de página).

Como vemos, los dos extremos del mundo conocido por la Historia Natural, con sus dos variedades humanas tan inconexas, se encuentran –después de todo– intrínsecamente unidas bajo la idea soterrada de 'pureza', que ha hecho de criollos e indios de sangre pura a hombres igualmente fuertes, bellos, y cultos: "la mente humana, puesta en las mismas circunstancias, se forma las mismas ideas" (Molina, 1787b: 91); he ahí, el verdadero sentido de aquella expresión que –según Rodolfo Jaramillo– constituía uno de los "hechos psíquicos fundamentales" (Prólogo Molina, 1810: XXXVII) en la teoría antropológica del naturalista chileno[253].

El mestizaje, en cambio, se convertirá al interior del discurso moliniano, en un proceso aborrecible; y los mestizos, de los cuales –ya vimos– hizo una descripción Rollin (de la expedición Lapérouse), no eran 'chilenos' propiamente tal, sino tan sólo unos "pretendidos

---

rales' en toda América. De ahí que su referencia a Raynals, aunque trate de criollos ingleses y franceses, crea que puede ser aplicable también a los criollos descendientes de españoles. Molina admira a Raynals por los elogios que éste hacía de Chile (cfr. Hanisch, Walter, 1974).

253 La idea monogenética sobre el origen de los habitantes americanos, y del posible desarrollo de sus facultades en distintas partes del mundo con características climáticas análogas, es desarrollada ampliamente en su *Memoria sobre la propagación sucesiva del género humano* (cfr. Molina, 1821).

nacionales"[254], jamás genuinos ni puros, sino más bien "una raza bastarda e infectada de la sangre de los negros y mulatos con que ellos se han mezclado" (Molina, 1810)[255].

254 Me parece extraño que el profesor Luis Hachim Lara, quien es –a mi juicio– un excelente conocedor del tema, diga que por 'nacionales' Molina entendía a los 'criollos' (cfr. Hachim Lara, 2004: 73); el profesor da como ejemplo, un párrafo que justamente sirve de evidencia a lo contrario. Que los 'nacionales' sean los 'criollos' es un completo equívoco. Molina llama 'nacionales' a los 'araucanos'; prueba de ello, son una suficiente cantidad de ejemplos en que claramente se entiende lo que digo; véase, solamente en *Sagg. civ.*: (cfr. Molina, 1787a: 31, 45, 92, 136, 159, 177, 210, 217, 230, 286, 293, 332). Al parecer el profesor Hachim, emplea el concepto moderno de 'nacional', en un contexto discursivo que antecede a esa categoría; por no decir que ha pecado allí de un evidente 'presentismo histórico'. En Molina, no está operando esa idea moderna de lo 'nacional'; de hecho, el mismo jesuita utiliza el concepto de 'Congreso nacional' (Molina, 1787a: 149), o de 'Junta nacional' (Molina, 1787a: 241), para referirse explícitamente a las reuniones entre Toquis y dirigentes guerreros 'araucanos', jamás con alguna referencia a los criollos. Peor aún, agrega el mismo profesor, que Molina se identificaría con los 'mestizos' (cfr. Hachim Lara, 2004: 73). Decir esto, equivale a restarle todo el sentido a la participación que tuvo éste en la 'disputa del nuevo mundo'. Valga todo el trabajo de este libro como un contraargumento a ese punto.

255 Al finalizar su *Sagg. civ.* se refiere a los negros como llegados a Chile sólo por medio del contrabando, y que han sido sometidos a una servidumbre de tipo 'tolerable'. La explotación que han hecho de ellos los españoles, en otras localidades (principalmente para las plantaciones de caña dulce), han 'sufocado' (ahogado) en ellos sus sentimientos de humanidad (cfr. Molina, 1787a: 324). Más tarde, luego de la independencia de Chile, Molina cambiará de opinión al respecto; y en sus Memorias de 1821, dirá en relación a los negros: "Llegará una época en que estos desgraciados serán finalmente considerados como individuos de la gran familia humana" (cit. en Hanisch, Walter, 1974: 30).

Capítulo V

CLASIFICACIÓN RACIAL EN LA FILOSOFÍA ILUSTRADA. EL CASO DE IMMANUEL KANT[256]

[...] no hay en la Tierra cuatro o cinco razas ni variedades exclusivas. Un color pasa a otro en transición imperceptible; toda formación particular está en la línea del carácter genético y, mirando las cosas en conjunto, todo viene a ser una infinita escala de matices de una sola pintura que abarca todos los lugares y tiempos de la Tierra (Johann Gottfried von Herder, 2000)[257].

Luces y sombras de la 'ciudad criolla'

Una de las tareas más difíciles para la filosofía en la actualidad, y mayormente si se trata de pensar desde la periferia de los centros intelectuales europeos, es escudriñar en los aspectos más epocales de los autores canonizados. Se vuelve una herejía, por ejemplo, afirmar que pensadores modernos como Hobbes[258], Locke[259], Voltaire,[260] Rousseau[261], Hume[262] o Kant tuvieran alguna responsabilidad histórica en la construcción de un discurso sobre la 'raza'. Lo cierto es que desde que comenzaron las críticas feministas, en torno a la carencia del rol femeni-

256 Una versión resumida de este capítulo, aunque enfocado exclusivamente a la idea de 'raza' en Immanuel Kant, ha sido publicada en: (Lepe-Carrión, 2014).
257 En: (Herder, 2000). El lector entenderá en el transcurso de este capítulo la razón de esta cita (Véase *infra*, nota al pie n° 269).
258 Véase: (Lott, 2002).
259 Véase: (Squadrito, 2002; Uzgalis, 2002).
260 Véase *infra*, nota al pie n° 439.
261 Véase: (Moran III, 2002).
262 Véase: (Immerwahr, 1992; Eze, 2000).

no en la historia de la filosofía,[263] se hizo casi inevitable que surgiera una ola de críticas más sobre la 'raza' y el 'racismo'; y ya en estos años, se ha vuelto parte importante de las reflexiones académicas tanto europeas, norteamericanas y, principalmente, latinoamericanas[264].

La mayoría de los filósofos europeos de los siglos XVII y XVIII fueron cómplices de una emergente supremacía de la blancura en el sistema mundo moderno (colonial); de ahí que Emmanuel Eze hable de un 'racismo filosófico', pero no en el sentido de preguntarse de manera casi superficial, si acaso Hume, Locke o Kant fueron o no racistas, sino más bien de preguntarse por el interés que tuvo la filosofía moderna en el uso del concepto de 'raza', o de los fines a los que respondía dicha utilización; es decir, la investigación respecto a la idea de 'raza' en la filosofía moderna, no debe restringirse a una crítica del sujeto histórico, como si éste fuera independiente a su obra, y menos considerar al sujeto histórico como ajeno a su experiencia vital, o al sistema (tanto

263 La obra de Carole Pateman (1995), publicada originalmente en 1988, como respuesta a la e0fervescencia de los estudios contractualistas que se venían haciendo desde los años 70, habría sido un libro clave en este aspecto. Pateman hace una reconstrucción de la historia del Estado moderno, fundándose en la idea de que el contrato originario en realidad no fue un 'contrato social', como nos ha hecho ver la filosofía política tradicional, sino más bien hubo en los orígenes un 'contrato sexual-social', donde una de las partes –la mujer– no sólo fue reprimida y silenciada, sino también, marginada de todo proceso histórico y político. El 'contrato social', para Pateman no es más que la representación de un derecho patriarcal, que legitima la violencia y abusos de poder (tanto físico como simbólico) que ejerce la 'masculinidad' sobre las mujeres.

264 Los trabajos de David Theo Goldberg (Goldberg, 1993), Emmanuel Chukwudi Eze (Eze, 1998), y Charles W. Mills (Mills, 1997, 1999), pueden estar –a mi juicio– a la vanguardia de una crítica en torno a la ausencia de estudios sobre la 'raza', y de un replanteamiento en relación a los fundamentos [eurocentristas] epistemológicos de la academia; sin perjuicio de que sus críticas se hayan nutrido, en parte, de los estudios postcoloniales. Veinte años después de abierto el camino por la crítica feminista, tanto Pateman como Mills (2007) publicaron conjuntamente una obra que vuelve a revisar –ahora desde ambas perspectivas, desde los estudios de 'género' y de la 'raza'– los caminos que habían tomado sus críticas durante los últimos años, y la actual situación de la academia al respecto. Ambos autores, aunque lejos de considerarse a sí mismos como 'postcoloniales', sin lugar a dudas que responden a las mismas preocupaciones e interrogantes que los estudios que llevan ese nombre.

estructural como subjetivo) desde el cual se ha posicionado su discurso: "la tarea consistiría en localizar el problema de la raza, del racialismo o del racismo en el pensamiento moderno, en el nivel del lenguaje de sus obras, y de sus respectivos entornos intelectuales y culturales, en los movimientos científicos y culturales, como la Ilustración –por ejemplo–" (Eze, 1999: 55). De allí que no me parezca significativa la seductora idea de enjuiciar a los autores.

John Locke –por nombrar uno de los casos– un siglo antes de la revolución americana, obtuvo cuantiosos ingresos en negocios que lo involucraban directamente con la venta y explotación de esclavos negros; sin embargo, sus obras lo van a ubicar históricamente como un pionero del liberalismo moderno (cfr. Uzgalis, 2002)[265]. Locke ayudó en 1969 a redactar la Constitución Fundamental de Carolina que establecía que "Todo hombre libre de Carolina tendrá poder y autoridad absolutos sobre sus esclavos negros, de su opinión o religión cualquiera que sean" (cit. en McCarthy, 2005b: 12). Evidentemente, como sucederá también con otros filósofos, más tarde se va a mostrar contrario a estas prácticas que atentan contra la 'libertad' de los individuos (cfr. Locke, 1689: cap. IV).

David Hume, por otro lado, en su ensayo *Of National Characters* (cfr. 1753: 235-236), se refiere a la importancia que tienen los factores externos en la configuración interna de los sujetos y de los pueblos. Dice que el aire y el clima, los grados de calor y de frío, son influencias determinantes, tanto en las plantas como en los animales irracionales; señalando, además, que las naciones que viven entre los trópicos o más allá de los círculos polares, son –probablemente– inferiores a las demás especies. Y termina el párrafo con una polémica y desafortunada nota al pie, donde no sólo empleará una serie de descalificaciones para referirse

265 Locke no tenía esclavos propios, sin embargo, estaba profundamente involucrado en la compra y venta de esclavos africanos. Fue accionista de la *Royal African Company*, que era responsable del envío de esclavos al continente americano para servir a la élite inglesa que allí residía. Además, mantenía una estrecha relación de amistad y correspondencia, con Peter Colleton, quien era uno de los propietarios de plantaciones y de esclavos más influyentes en la isla de Barbados (cfr. Uzgalis, 2002).

a los pueblos no europeos, sino, y quizás lo más importante, va a confirmar la creencia ilustrada de una 'diferencia' cultural de los pueblos que tiene como trasfondo una 'diferencia originaria' o inherente en la 'naturaleza' (que hoy en día, diríamos 'diferencia biológica')[266].

Reproduzco aquí la nota completa:

> Tiendo a sospechar que los negros, y en general todas las otras especies del hombre (porque hay cuatro o cinco clases diferentes), son naturalmente inferiores a los blancos. Apenas hubo una nación civilizada compuesta por hombres no blancos, ni siquiera algún individuo eminente en la acción o la especulación. Ningún artesano ingenioso se dio entre ellos, ni artes, ni ciencias. Por otra parte, los más rudos y bárbaros de los blancos, por ejemplo los antiguos germanos o los tártaros actuales, poseen algo eminente en ellos, en su valor, en su forma de gobierno o en algún otro aspecto particular. Tal diferencia uniforme y constante no podría darse en tantos países y épocas, si la naturaleza no hubiese establecido una diferencia originaria entre estas familias de hombres. Sin mencionar nuestras colonias, hay esclavos negros dispersos por toda Europa, de los cuales ninguno mostró síntomas de ingenio, mientras que entre nosotros la gente pobre y sin educación destaca y se distingue en todas las profesiones. Es verdad que en Jamaica se habla de un negro como de un hombre íntegro y culto, pero eso es como admirar por su fino talento a un loro que dice unas pocas palabras reconocibles (Hume, 1753: Part. I, En. XXI, p. 236)[267].

Por un asunto de espacio, y principalmente porque no son los autores mismos lo que me interesa abordar, sino más bien las concepciones sobre la 'raza', y su consecuente estrategia de inclusión en los discursos científicos y políticos sobre la inferioridad del continente americano, no puedo abarcar a los distintos filósofos que mantuvieron y ampliaron estas ideas en el pensamiento ilustrado. Me interesaba rescatar, aunque de manera insuficiente, a Locke porque –como ya señalé– no es seductora la tentativa de ver en el filósofo a un 'racista', sino de mostrar que la eferves-

---

266 Muchas de estas cuestiones respecto a la 'raza' fueron reformuladas, omitidas, o simplemente eliminadas, gracias a la dura crítica que Hume recibió de su contemporáneo James Battie (Immerwahr, 1992).

267 He preferido la traducción de (García Martínez y Bello Reguera, 2007: 57-58).

cencia de sus prejuicios al interior de una 'Constitución' (de Carolina), sólo pueden adquirir sentido a la luz de relaciones políticas imperiales, que tienen como objeto la consolidación de una dinámica estructural de 'dominio' o de explotación sobre la base de una producción de bajo costo. Es por esto que digo, y reitero, que la Ilustración es un fenómeno muy complejo que articula una serie de legitimaciones científicas y filosóficas de las relaciones de poder entre los países y continentes.

Y en Hume, aunque el prejuicio constituya un aspecto muy marginal de su obra filosófica, vemos en aquella cita que en la marginalidad del filósofo habita un fantasma mucho más visible que una mera sombra. Hay allí un enunciado que se encuentra estrechamente ligado a un discurso que estaba a la base de casi todas las políticas e instituciones coloniales.

Sin pretender extenderme más en esto, creo muy pertinente centrar nuestra atención en algunos textos de Immanuel Kant, no tanto por la muy conocida respuesta que hace a la pregunta sobre qué es la Ilustración en el periódico de *Berlinische Monatschrift* en 1784, sino por el lastre racial que conllevan sus escritos menores que conformaron el corpus antropológico del filósofo, sus hojas sueltas, y que posiblemente, aunque aquí me aventure a decir que es más que una posibilidad, nos aportaría fundamentales herramientas para pensar o comprender de una manera más cabal los complejos discursos chilenos que forjaron nuestro Estado-Nación.

Véase tan sólo como ejemplo la asombrosa similitud que existe entre aquel opúsculo del filósofo prusiano *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (WA), con el *Catecismo Político Cristiano* (CPC) que circulaba en Chile durante los días previos a la Primera Junta de Gobierno, o incluso con algunas de las ideas medulares que aparecen publicadas en los primeros números del periódico chileno la "Aurora de Chile".

No veo, evidentemente, una conexión cronológica entre el filósofo prusiano y nuestro país; de hecho su obra comienza a tener inciden-

cia en Chile sólo a partir del siglo XIX[268]. Por lo tanto, resultaría absurdo y superficial plantear que las ideas sobre la 'raza' en Kant influyeran de manera directa en los ilustrados de los siglos XVIII y comienzos del XIX en Chile. Pero Kant es tan víctima (permítaseme el adjetivo), como el Abate Molina, Manuel de Salas, o Camilo Henríquez –por nombrar sólo algunos–, de una visión del mundo que dominaba por toda Europa, y que luego también hiciera su aporte a lo que conocemos como Ilustración en América[269].

---

268 Hacia fines del siglo XIX, J.E. Creigton escribió un artículo en Kant-Studien (KS) titulado *The Philosophy of Kant in America* (KS 2 1897/98, 237-252), donde literalmente por 'América' se entiende 'Estados Unidos'; lo mismo sucederá con su *American Current Literature on Kant* (KS 3 1898/99, 148-159) y su *Kantian Literature in America since 1898* (KS 7 1902, 409-419). Del mismo modo, seguirán una serie de textos en dicha revista que no cambiará en nada la situación: M.M. Curtis con *Das erste Auftauchen der kantischen Philosophie in Amerika* (KS 14 1909, 62-67); G. Muller con *Josiah Royce. Ein amerikanischer Kantianer* (KS 38 1933, 153-170). Recién en 1933, Raúl Fornet publica *Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte Kants in Südamerika*, unas breves notas sobre revisión bibliográfica de nuestro continente ('subcontinente' según el autor). Hay, sin embargo, un interesante estudio del filósofo alemán Heinz Krumpel, quien además ha sido clave en las investigaciones para el entendimiento intercultural, de cómo el pensamiento de la Ilustración y el romanticismo, como el de Kant o Hegel, han llegado a Latinoamérica. Sin embargo, lo que Krumpel destaca es la notable inmediación que el krausismo español como doctrina filosófica ha significado para la recepción de Kant en América Latina: "Entre otras aportaciones, el Krausismo español ha contribuido esencialmente a la divulgación de las ideas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel en América Latina" (Krumpel, 2001: 27). "Es, entre otras cosas, el mérito de Roig habernos estimulado con su trabajo de ocuparnos con Krause que había contribuido en América Latina a la realización de un amplio movimiento liberal de reforma y renovación" (Krumpel, 2009: 728). Véase también los siguientes estudios: (Hernández L., 1944; Larroyo, 1949; Bravo L., 1983; Dotti, 1984, 1992; Granja C., 2001; Sobrino O., 2005; Sobrevilla, 2006).

269 Este último punto debería tomarse con cierta precaución. No estoy justificando el racismo kantiano como un fenómeno 'exclusivo' de la época y que, por lo tanto, sea un asunto marginal y a la vez excusable (de esta opinión, como veremos más adelante, es Robert Louden). No todos los filósofos de la época estaban en la misma línea argumentativa, lo que nos hace pensar que no era una irremediable 'necesidad histórica' pensar a la humanidad en clave racial; Herder, por ejemplo, tuvo una interesante discusión con Kant en muchos temas relacionados con la 'historia', y principalmente con la idea de 'raza' (véase el epígrafe de este capítulo).

Vale la pena tener presente que por el enfoque de carácter sincrónico que inspira esta investigación, se entiende la Ilustración no como las migajas retrasadas del proceso de una iluminación europea; de hecho, el lector ya habrá percibido que he privilegiado la idea de que en América existieron diferentes lugares desde los cuales la Ilustración habría sido enunciada; lo que supone, al mismo tiempo, comprender que cada *locus enuntiationis*[270] responde a realidades históricas y materiales muy diferentes en cada país; aquí sólo me hago cargo muy parcialmente del nuestro.

La Ilustración –en tanto 'proceso emancipatorio'–, no sólo resulta ser un concepto muy complejo en su definición, dado su carácter ambiguo e impreciso[271], sino también, por lo que la misma idea deja de definir, o mantiene –al menos– en una lamentable clandestinidad.

Ya veíamos en un capítulo anterior,[272] cómo los colegios (luego universidades) conformadas por las congregaciones religiosas (principalmente jesuitas), fueron segregando a la población sobre la base de un criterio único de selección étnica, que colocaba a los criollos muy por encima de los pueblos nativos.

No es casualidad que los jesuitas representen de mejor manera el ideal ilustrado europeo de 'racionalidad' en Hispanoamérica, y quienes

Por un lado, Herder rechazaba la clasificación de la humanidad en 'razas' definidas por el color de la piel; decía que era un concepto 'innoble' e inadecuado para humanidad. Y por otro, creía en una pluralidad cultural, donde cada comunidad adquiría un valor intrínseco en sus tradiciones o su propia historia, sólo explicable por la existencia de un Plan de Dios (incomprensible para la mente humana) que se despliega en armonía con la naturaleza en el cumplimiento de sus propios 'fines' (cfr. Eze, 1997a: 65; Herder, 2000; cfr. Larrimore, 2008: 351-357). Evidentemente no podría resumir aquí su concepción de la historia, ni su extensa discusión con Kant; sólo rescato que en Herder hubo –sin lugar a dudas– 'otro modo' posible de pensar la historia de la humanidad, que no necesariamente recurre al modelo de clasificación racial como lo entiende Kant. Para profundizar la discusión mencionada, puede consultarse (Zammito, 1992, 2002).

270 Véase *infra*, pp. 277ss.

271 Sobre la Ilustración puede encontrarse una rica y extensa bibliografía en: (Ferrone y Roche, 1998).

272 Véase supra, pp. 95ss.

mejor lo llevaran a cabo. De hecho, sus colegios y enseñanzas estaban focalizados a normativizar los roles o funciones socio-culturales de cada una de las castas en particular. Los criollos, evidentemente, resultaron ser los más privilegiados, obteniendo una educación diferenciada que les colocaba como los futuros líderes del reino.

Ángel Rama (cfr. 1998) hablaba de esa construcción de clandestinidad, como una ciudad oculta en el corazón de la ciudad colonial, como una 'ciudad letrada' que se encargaba de perpetuar los poderes de una élite social, impidiendo –por segregación étnica– que los grupos menos reconocidos pudieran tener acceso al poder.[273] La lectura, la escritura, las ciencias y filosofías sólo eran un privilegio de las clases dominantes.[274] La universidad colonial –dirá también Castro-Gómez (cfr. 2005a: 116-125)–, se convertirá irreversiblemente en aquella 'ciudad letrada', a partir de un modelo disciplinario de 'encierro' que se proponía 'formar' sujetos de acuerdo a las creencias y saberes étnicos y sociales que la Ilustración trajo consigo de manera paralela a los ideales revolucionarios[275].

Pero esto no quiere decir que la población indígena en Chile no tuviera una 'Ilustración' propia (aquí radica otro aspecto de la ambigüedad señalada); en términos kantianos, claro que tuvieron un largo pro-

---

273 Ángel Rama llama a los intelectuales ilustrados como los 'dueños de las letras', haciendo referencia al grupo social especializado que estaba destinado a "facilitar la jerarquización y concentración del poder" (Rama, 1998: 31). Si la intelectualidad criolla estuvo protegida bajo implícitos estatutos de limpieza de sangre, y si, al mismo tiempo, no es extraño pensar que dicho grupo social dominante económicamente era quien mantenía los mecanismos de explotación de la emergente clase mestiza; agregaría que la 'ciudad letrada', durante los siglos XVIII y XIX, consiste *siempre* en una especie de 'patronazgo letrado'. Creo que el concepto que subyace a la denominada 'ciudad letrada' de Ángel Rama, es susceptible de perder su fuerza crítica cuando se confunde con las utopías literarias y filosóficas del siglo de las luces. Se hace necesario, entonces, pensar el 'patronazgo' (que casi por definición viene a ser 'letrado') como una relación de poder que mantiene en una permanente condición de subalternidad al 'inquilinaje', el 'peonaje', etc.

274 Sobre el reducido círculo de personas que accedían a la educación superior, y a los cargos administrativos, judiciales y del Ejército en Chile durante los últimos años del siglo XVIII, véase: (Ávila Martel, 1989; Bravo Lira, 1989).

275 Véase *infra*, cap. IV.

ceso de 'emancipación' o de 'superación de su minoría de edad', respecto a las ideas e instituciones tanto del imperio[276] como posteriormente de los mismos criollos; ejemplo de ello son las numerosas revueltas ocurridas durante el siglo XVIII (la mayoría de ellas lideradas por hijos de caciques educados en el pensamiento ilustrado de los mismos jesuitas). Sobre este asunto no puedo detenerme, aunque debo reconocer que aquí se encuentra uno de los puntos más débiles de la historiografía tradicional: la Ilustración indígena, o cómo vivió la Ilustración la gran mayoría de la población en el virreinato del Perú que, sin lugar a dudas, no fue la misma que la Ilustración europea[277].

Pensar el lado oscuro de la Ilustración, al menos desde América Latina y, más aún, desde Chile, conlleva a preguntarnos por los bordes o fronteras que delimitaron los roles mencionados y que, en el fondo, traducían en los siglos XVIII y XIX las antiguas disputas en torno a quiénes serían los 'civilizados' y quiénes los 'bárbaros' del reino. La 'ciudad letrada' en Chile suponía también unos márgenes o invisibilidades, que tanto en lo rural como en lo urbano permanecían en una muy tenebrosa oscuridad. Grupos humanos que no pertenecían al renovado imaginario eurocentrista que se iba imponiendo, eran desplazados al inquilinaje

276 Se dirá que gran parte de la población indígena estaba conforme con las políticas imperiales; pero creo que dicha conformidad radicaba en una 'creación de conciencia' que el mismo sistema evangelizador hizo posible, en la asimilación de una 'diferencia colonial' naturalizada (véase *supra*, cap. II, pp. 52ss.). La Ilustración, insisto, tiene una doble cara, que no es sino la dinámica entre Modernidad/Colonialidad; por una parte es emancipatoria, pero, por otra, implícitamente discriminatoria.

277 Según John Lynch, en el siglo XVIII había cerca de 1 100 000 personas en el virreinato, de las que sólo cerca de 141 000 eran de origen europeo; por lo tanto –dirá Nelson Osorio Tejeda (cfr. 2008)–, relatar la historia de la Ilustración desde la mirada europeizada de los blancos en Chile (tanto criollos como peninsulares), sería sólo contar un 12% de la historia real. Hay un proyecto Fondecyt muy interesante que dirigió el profesor Nelson Osorio Tejeda en Chile, con el objetivo de abrir futuras investigaciones en torno a cómo se vivió la Ilustración desde lo indígena y lo mestizo, o del casi 90% restante que habría sido marginado de la historiografía tradicional hispanoamericana (Osorio Tejeda, 2009).

de las haciendas rurales[278], o al anonimato y vagabundaje en el caso de las mismas ciudades[279]; de ahí que he preferido hablar de un 'patronazgo letrado', haciendo hincapié en la relación de subordinación en que se encuentra el 'inquilino' (como clase mestiza emergente y marginada del poder) respecto al dueño de las haciendas (rurales) donde eran destinados –en lenguaje de Fanon– los nuevos 'condenados de la tierra'[280].

Los intermediarios del universalismo

Las taxonomías antropológicas en Alemania[281] (y las europeas en general)[282], se construyeron sobre la base de un imaginario social que

---

278 Ya vimos cómo los jesuitas contribuyeron a la gestación de la institución del 'inquilinaje', y a la reproducción de nuevos peones y subordinados. Véase *infra*, pp. 95ss.

279 Véase *supra*, pp. 239ss.

280 Hay aquí –como se verá– una estrecha relación entre urbanidad e ilustración que se vuelve muy interesante. Quizás adquiera aquí mayor sentido el concepto de 'civilización'. Decía en el primer capítulo (véase *supra*, nota al pie n° 16) que 'urbanización' hacía una referencia muy específica al 'espacio' físico en que se habita; y que 'civilización' hacía relación a un 'modo' de habitar ese espacio, a la 'civilidad' en tanto participación o ejercicio de los derechos y deberes. Sin embargo, en el siglo XVIII ocurre algo muy particular; la *urbs* y la *civitas* son superpuestas una sobre otra, de tal modo que 'civilizar' exige un conjunto de estrategias de 'urbanización'. La biopolítica imperial de los borbones, en su afán civilizador, tanto del indígena que vivía en los campos, como del pobre en la ciudad, del criminal, o del vagabundo, va a promover una serie de reformas que tienen como objetivo la redistribución del espacio, o el reordenamiento de la ciudad. Las políticas de poblaciones, la fundación de ciudades, constituye en Chile, un ejemplo impresionante de implementación de tecnologías biopolíticas en las tareas de limpieza y el orden social. Véase *infra*, lo que diré sobre el proyecto biopolítico de civilización/urbanización en Chile (con el escrito del jesuita Joaquín de Villarreal), en el capítulo sobre "Prosperidad pública" y particularmente, la nota al pie n° 88.

281 Para una mayor profundización en torno a los antecedentes de la imagen que se tenía de América en la literatura alemana del siglo XVIII y XIX, véase: (Altmann, 1995; Ribas, 2005; Papavero y Llorente Bousquets, 2007). También puede consultarse: (Arciniegas, 1941; San Román, 1996; Johnson, 2008).

282 Antes que Linneo constituyera la fuente principal de las taxonomías alemanas, ya había varios naturalistas que colaboraron en la construcción de sistemas clasificatorios (principalmente en los ámbitos de la botánica y la zoología). El médico y botánico alemán Augustus Quirinus Rivinus (1652-1723), conocido como August Bachmann, había hecho grandes avances en los sistemas clasificatorios de las plan-

colocaba al continente americano muy por debajo de la sociedad blanca/masculina/europea. Como ya veíamos capítulos atrás, el 'yo conquisto' (*ego conquiro*) de los colonizadores de los siglos XV y XVI, sirvió de antecedente o referente inmediato a la configuración de un 'yo pienso' (*ego cogito*) en el siglo XVII. La naturalización del cuerpo como objeto de las clasificaciones raciales en las taxonomías de la Historia Natural, sólo adquieren sentido al interior de un mundo de pensamiento enraizado en las conciencias del siglo en que éstas se formulan.

Es fundamental tener presente que sin una inferiorización del Otro, se habría hecho imposible la emergencia de la antropología física y sus jerarquizaciones de la humanidad[283]. Los saberes científicos del siglo XVII y XVIII, y su consecuente búsqueda de una 'verdad', se construyen –según hemos visto– como dispositivos legitimadores del poder político, de la explotación y la dominación de unos pueblos sobre otros.

El universalismo –decía Wallerstein (1989: 71)– es una epistemología. El problema epistemológico de la objetividad y neutralidad que, de alguna forma, definían los límites del conocimiento (qué se podía conocer y cómo se podía conocer), era la cara interna del posicionamiento geopolítico de los imperios europeos respecto al 'nuevo mundo' sobre la base de un sistema de clasificación racial.

Mauricio Nieto (cfr. 2007: 103-104) señalaba que la objetividad o neutralidad era justamente lo que le otorgaba una 'mayor fuerza política' a los Ilustrados, en tanto que los intereses particulares serían presentados como los intereses de 'todos': la prosperidad pública o común; el bienestar y felicidad de los súbditos del imperio, el progreso, la cultura, la civilización, etc., constituían las formaciones discursivas que estaban

---

tas en su obra *Introductio generalis in rem herbariam* (publicada en 1690); gracias a su trabajo es que otros naturalistas, como Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708), y el mismo Linneo, pudieron tener cabida al interior del pensamiento científico alemán (cfr. Papavero y Llorente-Bousquets, 2008: III, 33-34).

283 Hago hincapié en la centralidad de esta afirmación; esto, a pesar de haberla demostrado de manera suficiente en la primera parte o dos primeros capítulos.

al centro o en la médula de los enunciados sobre la Nación, sobre el patriotismo, o sobre 'lo chileno'.

Sin embargo, para que dichas formulaciones tuvieran un sustento, no sólo implicaba un acercamiento desde lo político, o desde lo científico (si pudiéramos llamarlo de ese modo), sino también desde lo filosófico. El pensamiento de la época afecta al 'nuevo mundo' no sólo por la formulación teórica de un cuadro clasificatorio (como hemos visto en Linneo, o en Buffon), sino también por la reformulación que se haga de los mismos en el posicionamiento de un determinado sector de la sociedad frente a unos nuevos Otros-bárbaros. Existe, en el fondo, una serie de legitimadores que hacen de intermediarios entre aquella formación discursiva propia del siglo XVIII y sus distintos enunciados locales en lo político, en lo científico, o en los usos y costumbres de la cultura nacional:

> El concepto de una cultura 'universal' neutral a la que serían 'asimilados' los cuadros de la división mundial del trabajo (la voz pasiva es aquí importante) pasó, pues, a ser uno de los pilares del sistema mundial a medida que éste evolucionaba históricamente. La exaltación del progreso, y más tarde de la 'modernización', resumía este conjunto de ideas, que servían menos como verdaderas normas de acción social que como símbolos de un estatus de obediencia y participación en las capas superiores del mundo (Wallerstein, 1989).

De tal modo que el *mainstream* –como lo llama Spivak–, o esa cultura o educación de la opinión pública, que era mayoritariamente aceptada y que circulaba durante los siglos de la Ilustración, fue asimilando silenciosamente (y al mismo tiempo creando) este nuevo modo de racionalización de la vida en sus distintas facetas. En el universalismo, como única vía de acceso al progreso de la humanidad, o a su civilización (la 'Modernidad'), se hallaba oculto el germen del racismo (la 'Colonialidad'). Sin embargo, su legitimación o, más bien, su puesta en escena, requería de un poder intermedio, de una capa social influyente en el ámbito del conocimiento, que hiciera de este universalismo y su potencial racismo, una cultura disfrazada y racionalmente aceptable: "El proceso de racionalización, central para el capitalismo, ha requerido la

creación de una capa intermedia que incluye a los especialistas de esta racionalización, tales como administradores, técnicos, científicos y educadores" (Wallerstein, 1989: 74-75).

El pensamiento de Immanuel Kant no estuvo exento de culpa en solventar la conceptualización de la 'raza'; y estuvo también emparentado –de algún modo– a un registro geopolítico y cultural de legitimación de la soberanía, y de la explotación por parte de las potencias europeas en los continentes dominados. Y el siglo XVIII alemán[284], señala Spivak, va a proporcionar algunos elementos esenciales en la "fabricación 'científica' de nuevas representaciones del sí-mismo y del mundo" que, a su vez, van a proveer de "coartadas para la dominación, la explotación y la violación epistémica que la fundación de la colonia y del imperio acarrean" (Spivak, 2010: 19).

En este sentido, Kant es un 'intermediario del universalismo' (o narrativización de la historia); se trata de un ejemplo, desde el cual podemos enriquecer nuestra mirada (o contrarelato) del pasado de Chile, en tanto, el filósofo representa de algún modo esa doble faceta de Modernidad/Colonialidad. Por una lado, la estructura teórica a la que necesariamente se remiten los estudios sobre interculturalidad y derechos humanos, mientras que, por otro lado y al mismo tiempo, se oculta el 'repudio' o exclusión que el pensamiento europeo ilustrado hace del sujeto colonial en su triple dimensión: tanto como 'nativo', como 'mestizo', o como 'criollo'[285].

---

284 Dada la naturaleza de la presente investigación, he evitado cualquier indagación a la compleja realidad geográfica y cultural de aquello que denominamos 'Alemania'. Es por ello que por Alemania, me refiero más bien al 'área lingüística alemana', o a su 'germanización' en un sentido muy lato.

285 Este repudio o exclusión, tanto en Kant, como en Juan Ignacio Molina (y otros criollos), no será en términos ontológicos; se trata más bien –como veremos a continuación–, de una exclusión ejercida en términos 'culturales'. Lo que quiero demostrar acá es que la 'inferiorización' del nativo, y luego del mestizo, se ha 'encubierto' como una 'diferencia cultural', de igual modo, como lo hizo Bartolomé de Las Casas en la disputa de Valladolid, y también Luis de Valdivia con la 'guerra defensiva'. Es decir, tanto el indígena como el mestizo (en tanto mezcla impura), no son 'inferiores' (como una insuperable cualidad del 'ser'), sino, más bien, se encuentran distancia-

Del racismo al racialismo

Robert Bernasconi, es uno de los más importantes investigadores sobre las relaciones habidas entre Kant y el concepto de 'raza'[286]; según señala, es muy difícil separar en Kant el 'racismo' de su 'cosmopolitismo'. Esto, a pesar de que muchos filósofos kantianos lo hicieran, no es posible –dice–, ya que mucho de su cosmopolitismo requiere cierto racismo para sostenerse. Un racismo que, por lo demás, se volverá contra los pueblos que se resistan a esa idea de federación universal de los Estados[287], y que para América Latina se traducirá como civilización o progreso, Modernidad, globalización, gobernanza mundial, etc. (cfr. Bernasconi y Cook, 2003: 2).

De la misma idea será Charles Mills (Mills, 2005), quien dice que la aplicación del principio de 'igualdad para todos' frente al derecho o la ley en Kant, no se refiere sino solamente a un grupo muy reducido de personas, a un 'todos los blancos', o todos los 'blancos y varones'; pero que a cambio, los sub-humanos (*Untermenschen*) quedarían por fuera de este planteamiento; el racismo de Kant ocupa un papel central en su pensamiento filosófico, por lo que –sugiere– "una reformulación radical de nuestras narrativas convencionales de la historia y contenido de occidente" (cfr. Mills, 2005: 2)[288].

---

dos 'temporalmente' del europeo, o en un 'retraso' que los coloca muy por debajo de quienes 'geográficamente' han sido favorecidos en el desarrollo de sus facultades. Y, por lo tanto, dicho 'retraso' justifica o legitima que el europeo (en el caso de Kant), o el criollo (en el caso de Molina y los intelectuales chilenos), se sienta con el 'deber' moral de dirigir o guiar los destinos del pueblo americano.

286 Las investigaciones más relevantes sobre el tema, pueden encontrarse en: (Judy, 1991; Eze, 1997b; Louden, 2000; Bernasconi, 2001b; Eze, 2001; Hill y Boxill, 2001; Serequeberhan, 2001; Bernasconi, 2002; Mills, 2005; Bernasconi, 2006; Larrimore, 2006; Shell, 2006; Zammito, 2006; Kleingeld, 2007; Larrimore, 2008). Otras referencias secundarias irán apareciendo en el texto.

287 "[...] a racism that will be directed against those peoples who resist cosmopolitanism" (Bernasconi y Cook, 2003: 2).

288 "A radical rethinking of our conventional narratives of the history and content of Western" (Mills, 2005: 2).

De una opinión muy diferente es Robert Louden, quien piensa que el 'racismo' de Kant, aunque lamentable y atroz, bien puede separarse del foco fundamental de su obra crítica, pues constituiría una parte muy periférica de su pensamiento; es decir, por una parte está su filosofía, en la cual deberíamos centrarnos y, por otra, muy insignificante, aquellos prejuicios de los que podemos fácilmente prescindir (cfr. Louden, 2000: 105).

Por mi parte, prefiero la idea de los dos primeros autores, aunque con ciertos matices en relación al concepto de 'raza'. Un estudio pormenorizado de las relaciones entre Kant, la 'raza', y el racismo, exige no sólo un análisis conforme a las distintas fases del pensamiento del autor, sino también un acercamiento a partir de su pensamiento crítico en general.[289] Evidentemente, no es éste el lugar adecuado para un estudio como ese; intentaré un acercamiento muy generalizado del asunto.

El profesor chileno José Santos-Herceg (2010), se refiere a las acusaciones de racismo dirigidas hacia Kant, en un interesante aunque muy escueto artículo, en que utiliza la distinción que hacía Todorov entre 'racialismo' y 'racismo', para concluir de ahí que la propuesta teórica de Kant sólo se enmarcaría dentro de la primera, ya que carece de un 'ideal político de dominación' en su filosofía que permita juzgarlo como un racista[290].

Hay dos razones, por las cuales difiero de la lectura del profesor Santos-Herceg. Primero, porque su análisis no considera la tesis 'fun-

---

289 Phillip Sloan, insiste en que el asunto de las 'razas' en Kant, no fue un asunto periférico de su pensamiento crítico; muy al contrario, la fundamentación epistemológica de sus críticas constituía también un lenguaje muy preciso para el tratamiento de los problemas sobre 'historia natural', y su refutación al monogenismo: "Cuando Kant sacó a la luz el asunto de las razas, en 1777, se consideraba a sí mismo como un novato en antropología y en historia natural; parece que, hasta 1781, se mantuvo ocupado trabajando en su primer Kritik. Sin embargo, la recepción que dieron sus contemporáneos a sus ideas sobre las razas, hicieron surgir interrogantes que aparentemente nunca estuvieron lejos de su mente; en 1785 y 1788, Kant volvió sobre el tema, esta vez armado con una detallada epistemología crítica" (Sloan, 2008c: 34.34).

290 Véase, *supra*, pp. 136ss. Particularmente, la nota al pie n° 169.

damental' que propone Pauline Kleingeld (cfr. 2007), en torno a que durante el período que comprende entre 1788 y 1795 se efectuaría un cambio en el pensamiento antropológico de Kant; dividiendo de esta forma su pensamiento antropológico, en 'dos momentos' muy diferenciados: uno muy acentuado –y claramente racista– antes y durante la década de 1780's, y otro más tenue –inclinado a un racialismo– en la década de 1790's. Y segundo, porque me inclino a pensar que los escritos antropológicos y sociohistóricos de Kant "justifican metafísicamente la propia actitud que él encuentra reprensible en el contacto de Europa con el resto de nosotros" (Serequeberhan, 2001: 273).

Esto es, el filósofo prusiano, en sus textos menos leídos, entrega muchas luces respecto a una visión de la humanidad que tiene a los europeos como 'conductores' del género humano, y a los nativos de los continentes colonizados como 'salvajes' (muchos de ellos), irreflexivos, incapaces de ilustrarse por sí mismos; es decir, la visión que tiene Kant del colonizado (americano, asiático, y africano), respondería más bien a un orden o 'hilo conductor' perfectamente tejido por la propia 'naturaleza' en provecho del perfeccionamiento de la especie humana en la historia.

Serequeberhan hace hincapié en señalar que es en el contexto de la Ilustración europea, en tanto 'salida de la minoría de edad' de los Otros no-europeos, que adquiere sentido su filosofía de la historia. Kant hace coincidir su modelo heurístico de la 'insociable sociabilidad humana', con la deplorable masacre llevada a cabo por el conquistador europeo en el África, Asia, y América. Kant entiende la colonización –según la lectura que hace Serequeberham (2001) de *IaG*–, como un lamentable pero necesario escenario de violencia que, por designio de la naturaleza, se ve gravitatoriamente inclinado a su ejecución:

> '¡Agradezcamos, pues, a la Naturaleza' –dice el filósofo– 'por la insociabilidad, por la envidiosa vanidad competitiva, por el insaciable afán de posesión y poder!' –y sigue– 'Sin eso todas las excelentes disposiciones [Naturanlagen] de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo [unentwickelt]. El hombre quiere concordia; pero

la Naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para su género, quiere discordia' (IaG AA 08, 021)[291].

Parafraseando, entonces, el título del artículo del profesor Santos-Herceg, más que 'del racialismo al racismo', se trataría justamente de lo contrario: de un aterrador racismo en sus primeras declaraciones públicas y/o prácticas pedagógicas, hacia una justificación teórica más estratégica (y también más colmada o matizada) de las jerarquías raciales y sus características específicas (racialismo).

Creo, a pesar de todo, que la distinción radical entre ambos conceptos es inútil, ya que no es posible hablar de dos momentos diferenciados; es obvio que si la idea de 'raza' se encuentra en el *habitus* de una sociedad determinada (en este caso la del siglo XVIII y XIX), ésta debe responder necesariamente a un doble movimiento que es simultáneo: un *opus operatum* (racismo), y un *modus operandi* (racialismo)[292]. Aquí, he realizado tal distinción por un asunto meramente analítico; sin embargo, el modo en que utiliza estos conceptos el profesor Santos-Herceg me parece que podría eventualmente legitimar la postura de Robert Louden, de la cual me mantengo muy distante.

En todo caso, de ningún modo pretendo aquí mostrar una malintencionada interpretación de Immanuel Kant como un teórico del racismo en el siglo XVIII y XIX, argumentando de este modo, y de manera casi herética, en contra de los numerosos estudios vigentes sobre cosmopolitismo, sino que, más bien, se trata de encontrar el espacio privilegiado desde el cual pudiera acontecer una posible mirada o interpretación 'otra' que contribuya a la gestación de un diálogo intercultural 'desde' la perspectiva de la Colonialidad y no tan sólo de la Modernidad; o como lo expresa Mignolo, desde un 'paradigma otro'; porque si los

---

291 "Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht". Traducción desde (Kant, 2004a: 22).

292 Véase *supra*, nota al pie n° 176.

estudios sobre cosmopolitismo se han situado siempre desde un 'marco filosófico (europeo) de referencia' ya existente (incluso en América Latina), lejos está la posibilidad de abrir nuevos caminos que favorezcan el pensamiento local; nos urge convertir nuestros lugares de experiencia histórica, de memoria y de dolor, en lugares de pensamiento, y no más en lugares de estudio[293].

Los estudios sobre cosmopolitismo, aunque muy diversos e interesantes, parten siempre del mismo 'marco de referencia o paradigma de conocimiento'; es por eso que he intentado tomar como referencia la traducción y enunciación que hacen las élites criollas del pensamiento científico y filosófico en Chile, y los modos cómo se articula dicho pensamiento con una serie de estrategias políticas y sociales en torno a un elemento diferenciador, que coloca a los indígenas y a los mestizos en lugares muy específicos.

De modo que existe un evidente conflicto entre un 'cosmopolitismo imperial' (como el kantiano) y otro cosmopolitismo de carácter 'dialógico' (cfr. Mendieta, 2007; cfr. 2010). El primero es imperial, por el hecho de que Kant no cuestionó el lugar privilegiado que le correspondía como ciudadano 'europeo' con respecto a otras naciones menos favorecidas (sobre todo en términos epistémicos); y, por otro lado, también es 'imperial' porque, si bien su cosmopolitismo requería de una institución republicana que respetara las diferencias nacionales, al mismo tiempo ese cosmopolitismo proyectaba una jerarquía moral y política

293 Es muy importante que el lector comprenda que no se trata aquí de una apología de 'lo latinoamericano', como si se tratara de una 'exterioridad cultural' o 'identidad latinoamericana' que se despliega 'por fuera' y 'en contra' de la Modernidad occidental, y desde la cual reivindicar una suerte de cultura de lo 'propio', en términos de lo 'popular', lo 'tradicional', o como si esta fuera previa (y *a priori*) a la racionalización moderna (cfr. Castro-Gómez, 1996: 47-66); nada más lejos que eso. Favorecer el pensamiento local, es para nosotros pensar la 'identidad', primeramente como 'mutable' o 'inestable' (véase *supra*, nota al pie n° 61), y segundo, como re-significaciones o re-simbolizaciones construidas al interior de las luchas o experiencias históricas de los sujetos frente y al interior de la racionalización (no fuera de ellas), esto es, "como [un] producto de los entrecruces simbólicos, las relocalizaciones discursivas y las hibridaciones culturales" (Castro-Gómez, 1996).

de los sujetos, sustentada en capacidades geográficamente diferenciadas. Y el segundo, el cosmopolitismo 'dialógico', se caracteriza por la actitud crítica o autoreflexiva en torno a las condiciones materiales que posibilitan las distintas apreciaciones hacia la diversidad. El presente trabajo, naturalmente, se ha mantenido muy cerca de un cosmopolitismo en el segundo sentido.

El concepto de 'raza' en Kant

Lo más paradójico de la Modernidad, es el encubrimiento que bajo el rostro de emancipación y progreso, se hace del más irracional de los mitos[294]: el despotismo racial. En Kant, lo paradójico es tal que, siendo el más grande filósofo del cosmopolitismo y de los derechos universales o de la autonomía en la moral (conceptos incompatibles con la esclavitud y el colonialismo), sea al mismo tiempo, uno de los inventores y transmisores del concepto virulento de 'raza'[295]. Bernasconi piensa que Kant habría otorgado al concepto de 'raza' una definición tal que, quienes lo emplearon posteriormente creyeron estar frente a una justificación de carácter científico (cfr. Bernasconi, 2001b: 11).

Desde el año 1756, esto es, mucho antes que escribiera sus 'críticas' Kant venía dictando cursos sobre antropología y geografía física. Un decreto ministerial, le autorizaba de forma exclusiva para dictar el curso como una cátedra permanente en la Universidad de Königsberg: "[...] el decreto ministerial [dictado por Zedlitz, quien era Ministro de Enseñanza y Cultos] [...] exceptúa expresamente al señor profesor Kant y a su curso de Geografía Física, habida cuenta de que aún no existía un buen libro de texto sobre esta materia [...]" (Cassirer, 1948)[296].

294 Sobre el mito de la 'Modernidad', véase: (Dussel, 1992).

295 Esta paradoja es presentada casi textualmente por autores como Bernasconi (2001b), Eze (2001), y McCarthy (2005b).

296 Los corchetes son míos. Según Sloan, fue en el año 1757 (sic), en un curso de 'geografía física', como *Privatdocent.* Curso basado principalmente en los trabajos de Johan Lulof, Bernard Varenius y Buffon. Sus contenidos trataban primeramente sobre la distribución geográfica del hombre y sus respectivos climas; y sobre la base de la 'historia natural' de Buffon, se discutían temas relativos al hombre, los

Curiosamente, el curso sobre *Geografía Física*, aunque casi desconocido por el público lector de sus críticas, tuvo una constante preocupación del filósofo, y una mayor presencia en las aulas que los cursos de 'derecho', de 'ética', o de 'física teórica' (cfr. Eze, 2001: 201-203; cfr. Harvey, 2009: 19-20)[297].

El estudio del hombre (*Menschenkunde*) en su naturaleza moral se constituirá –para Kant– en el fin último de toda su obra crítica; serán muy pocos los estudios que se remitan a sus obras antropológicas[298], y menos aquellos que realicen un análisis de su teoría racial[299]; quizá sea porque aún persiste en el campo académico, ese prejuicio neokantiano de desprecio hacia las obras 'menores' del filósofo y, en mayor medida, a los estudios que sobre Kant se han hecho desde una perspectiva post-colonial.

---

animales y plantas (cfr. Sloan, 2008c: 34.34). Dado que no existía, como señala el decreto, un 'manual' de estudio sobre la materia, Kant llegará a elaborar un compendio para sus clases, que será publicado en 1802 por su discípulo F. T. Rink (Véase *infra*, nota al pie n° 314).

297 Si hacemos un breve balance de la vida académica de Kant (desde 1755 hasta 1796), contabilizamos cerca de 267 cursos que, en términos de números y porcentajes, podrían distribuirse de la siguiente manera: "54 fueron dedicados a 'lógica y metafísica' (20,2%); 49 a 'geografía física' (18,4%); 46 a 'ética' (17,2%); 28 a 'antropología' (10,5%); 24 a 'física teórica' (8,9%); 20 a 'matemáticas' (7,5%); 16 a 'derecho' (6%); 12 a 'Enciclopedia de ciencias filosóficas' (4,5%); 11 a 'pedagogía' (4,1%); 4 a 'mecánica' (1,6%); 2 a 'mineralogía' (0,7%); y 1 a 'teología' (0,4%)" (Domingues Ribas y Vitte, 2009). La traducción es mía.

298 Los textos kantianos que más se utilizan para el estudio de la 'raza' y el 'racismo', son los siguientes: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764; GSE). *Sobre las diferentes razas humanas* (1775; VvRM). *Determinación de un concepto de raza humana* (1785; BBeM). *Sobre el uso de los principios teleológicos en filosofía* (1788; UGTP). *Antropología en sentido pragmático* (1798; Anth). Más adelante, iremos citando otros pasajes que también forman parte de este conjunto de escritos antropológicos.

299 En torno a los estudios de la teoría racial en Immanuel Kant: (Judy, 1991; Eze, 1997b; Louden, 2000; Bernasconi, 2001b; Eze, 2001; Hill y Boxill, 2001; Bernasconi, 2002; McCarthy, 2005a; Mills, 2005; Bernasconi, 2006; Larrimore, 2006; Shell, 2006; Zammito, 2006; Kleingeld, 2007; Larrimore, 2008).

Volviendo sobre lo que dije en otro capítulo[300] en torno a la división generada a partir de la 'temporalización' que hacía Buffon sobre el concepto de 'especie'; Kant, a partir de 1777, hará una distinción muy explícita entre una historia genética de la naturaleza (*Naturgeschichte*), y una descripción de la naturaleza (*Naturbeschreibung*), diferenciados principalmente por el modo como tuvo Buffon –en su crítica a Linneo, principalmente–, de concebir el 'tiempo' en la organización y desarrollo de los seres vivos. Sin embargo, casi al finalizar su vida, y luego del conocido proceso de maduración de su filosofía crítica, Kant va a distinguir tres modos de indagación en la 'historia natural': el primero, como ya había dicho Buffon, relacionado al ordenamiento lógico de conceptos (como la taxonomía linneana), del cual Kant dirá que podría emerger un *Systema naturae*; pero en cambio el segundo, más que lógico, era una indagación 'física' que incluía el 'espacio' y el 'tiempo' como fundamento (cfr. Sloan, 2008c: 34.34)[301].

Este segundo modo, según Kant, y al cual daba el nombre de 'descripción geográfica de la naturaleza', podía proceder, a su vez, de dos formas. La primera, respecto al 'espacio', que consideraba a los organismos en el dominio de sus relaciones geográficas (hábitat), y que luego pasó a formar la parte de su 'geografía física'; la que estaba subordinada a una segunda forma, referida al 'tiempo', y que podríamos llamar con mayor propiedad como 'historia natural', ya que se trataba de una explicación más exhaustiva de acuerdo a una visión histórica y genética de la naturaleza: "[...] la articulación de ciertas hechuras actuales de las cosas naturales con sus causas en un tiempo anterior tan lejos como lo permita la analogía, según leyes eficientes no fingidas por nosotros, sino derivadas a partir de

---

300 Véase *supra*, pp. 154ss.

301 En 1788 (UGTP AA 08, 163), Kant, hablará de una 'Fisiografía' para referirse a una 'descripción de la naturaleza' (*Naturbeschreibung*); y de una 'Fisiogonía', para una historia y genética de la misma (*Naturgeschichte*). Puede consultarse también (Eisler, 1984b).

las fuerzas de la naturaleza, tal y como ésta se nos muestra ahora, eso sería historia de la naturaleza [...]” (UGTP AA 08, 161-162)[302].

Esta distinción es relevante, porque a partir de ella no sólo se comprende de mejor manera los dos momentos que señalaba Kleingeld, sino también se puede entender el argumento que sigue el filósofo para definir su concepto de ‘raza’.

Siguiendo a Buffon (cuando se refería a los ‘géneros’ en su crítica a Linneo), lo que hace Kant es diferenciar entre aquellos aspectos ‘físicos’ que influyen en la categorización de un determinado grupo, y aquellos otros aspectos ‘lógicos’; puesto que responderían a tipos de conocimiento absolutamente distintos:

> La división de los resultados del conocimiento (*Erkenntnisse*) de acuerdo con conceptos es una división lógica. En cambio, aquella que va de acuerdo con el tiempo y el espacio es una división física. Por medio de la primera obtenemos un sistema natural (*Systema naturae*), como por ejemplo, el de Linneo. Por otro lado, mediante el segundo obtenemos una descripción geográfica de la naturaleza (PG AA 09, 159-160)[303].

Dicho de este modo, un ‘grupo’ no puede definirse de acuerdo a la ‘semejanza’ de caracteres, como se hacía en los agrupamientos ‘lógicos’ de la taxonomía de Linneo, sino más bien, al reconocimiento de alguna ‘unidad’ otorgada por un tronco (*Stamme*) histórico común (cfr. Eisler, 1984c; cfr. Sloan, 2008c: 34.34); incluyendo de este modo, la ‘temporalización’ como articulación fundamental de la especie o género:

---

302 “Allein nur den Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur blos so weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre Naturgeschichte”. Traducción desde (Kant, 2004b).

303 “Die Eintheilung der Erkenntnisse nach Begriffen ist die logische, die nach Zeit und Raum aber die physische Eintheilung. Durch die erstere erhalten wir ein Natursystem (Systema naturae), wie z. B. das des Linne, durch die letztere hingegen eine geographische Naturbeschreibung”. Traducción desde (Sloan, 2008c).

> La división lógica [de los taxónomos] procede por clases de acuerdo con similitudes; la división natural las considera de acuerdo con su tronco [*Stamme*], y divide a los animales de acuerdo con su genealogía y con referencia a la reproducción. Uno produce un sistema arbitrario para la memoria, el otro un sistema natural para el raciocinio [*Verstand*]. El primero únicamente tiene la intención de poner la creación bajo títulos; el segundo intenta someterla a leyes (VvRM AA 02, 429)[304].

La diferencia que se hace aquí es radical y, por supuesto, esencial. Por un lado, están los sistemas 'arbitrarios' que disponen las cosas del mundo o, más bien, ajustan las cosas del mundo a las palabras o 'conceptos' (*Begriffen*); muy similar –vuelvo a decirlo– a la crítica que hacía Buffon a Linneo, cuando decía que la 'especie', como la entendía el naturalista sueco, era como un 'ente abstracto' que en nada se parecía al 'ente real'. Y, por otro lado, o contrariamente, lo que propone Kant, tiene directa relación con el giro epistémico de su *KrV*, es decir, los conceptos anteceden a la experiencia.

De algún modo, Kant nos quiere señalar que la multiplicidad de fenómenos dados en la intuición empírica, se someten o 'subsumen' a una serie de categorías o leyes epistemológicas que la 'razón' deriva a partir de la propia experiencia. Así debe entenderse, lo que señala al comienzo de su *BBeM*, en 1785, y en pleno período 'crítico' de su pensamiento, cuando dice lo siguiente:

> Los recientes viajes han vulgarizado conocimientos acerca de las variedades de la especie humana; pero lejos de satisfacer al entendimiento, ese saber contribuye a estimular la investigación de semejante tema. Es importantísimo determinar previamente, y con extrema precisión, el concepto que se pretende aclarar mediante tales observaciones, y es necesario hacerlo antes de interrogar a la experiencia, pues en ésta sólo

304 "Die Schuleintheilung geht auf Klassen, welche nach Ähnlichkeiten, die Natureintheilung aber auf Stämme, welche die Thiere nach Verwandtschaften in Ansehung der Erzeugung eintheilt. Jene verschafft ein Schulsystem für das Gedächtniß; diese ein Natursystem für den Verstand: die erstere hat nur zur Absicht, die Geschöpfe unter Titel, die zweite, sie unter Gesetze zu bringen". Traducción de (Sloan, 2008c); los corchetes son míos.

> se encuentra lo que se precisa cuando de antemano se sabe lo que en ella se ha de buscar (BBeM AA 08, 091)[305].

De este modo, el carácter 'sintético' de aquella experiencia históricamente emparentada por un tronco común, se volvía un argumento a favor del monogenismo; en tanto que su contraparte, o los teóricos del poligenismo, debían ahora enfrentarse a un doble dilema. Primero, que desde una 'descripción de la naturaleza' (*Naturbeschreibung*), tal como se venía practicando por algunos naturalistas siguiendo a Linneo, las 'variedades humanas' sólo eran explicables recurriendo a abstracciones sustentadas en la 'similitud' de caracteres, o diferencias 'morfológicas'. Es decir, creando taxonomías a partir de comparaciones entre una variedad humana con otra.

Y segundo, que conforme al relato religioso que, digamos de paso, Kant defendía una variedad de especies distintas requería, a la vez, una variedad de 'creaciones' también distintas, por lo tanto, más que simplificar el conocimiento, lo hacía más complejo y engorroso, haciendo de ello una 'innecesaria multiplicación de los principios de la historia natural' (cfr. Eisler, 1984c; cfr. Sloan, 2008c: 34.34). De ahí que el monogenismo constituyera no sólo una perspectiva compatible con una 'historia genética de la naturaleza', sino también la posibilidad de una metodología que respete el principio de economía del pensamiento[306].

La forma, entonces, de proceder ante la definición de una 'raza', estaría determinada por las relaciones genealógicas que posea un grupo bajo un mismo 'tronco' (*Stamme*), y no por sus meras similitudes

---

305 "Die Kenntnisse, welche die neuen Reisen über die Mannigfaltigkeiten in der Menschengattung verbreiten, haben bisher mehr dazu beigetragen, den Verstand über diesen Punkt zur Nachforschung zu reizen, als ihn zu befriedigen. Es liegt gar viel daran, den Begriff, welchen man durch Beobachtung aufklären will, vorher selbst wohl bestimmt zu haben, ehe man seinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiß, wornach man suchen soll". Traducción desde (Kant, 2004a: 41).

306 "[...] que los comienzos (principios) no deben multiplicarse sin necesidad (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda)" (KrV A 652/ B 680). Traducción de (Kant, 2009).

o diferencias 'accidentales' (como el clima, por ejemplo). Para Kant, el 'tronco' (*Stamme*) común era lo que definía a una 'raza', sólo en tanto que ésta reproducía en una 'constante' histórica las características específicas de la misma, y era capaz, también, de reproducir 'descendencias intermedias' en el cruce de dos 'variedades' distintas: "el concepto de raza contiene, en primer lugar, el concepto de un tronco común y, en segundo término, el carácter necesariamente hereditario de la diferencia de clases, entre los descendientes" (BBeM AA 08, 099)[307].

Por otro lado, el indicador del mestizaje constituye una prueba determinante para evidenciar la existencia de una 'raza'[308]. Si la mezcla de hombres 'diversamente configurados' da como producto un mestizado, entonces podemos tener la seguridad que estamos frente a 'razas' distintas; en cambio, si la mezcla de estos hombres, por muy aparentemente diferentes que sean, da como producto 'lo mismo', es decir, si no hay 'mestizaje', entonces, podemos afirmar que pertenecen a la misma 'raza' (cfr. BBeM AA 08, 100). Y más adelante añade:

> La transmisión específica infalible de las respectivas cualidades de los padres es la única piedra de toque verdadera y, al mismo tiempo, suficiente, de la diversidad de las razas a que pertenecen, y constituye una prueba de la unidad del tronco [*Stammes*] del que han nacido. Es decir, proporciona una demostración de que en este tronco [*Stamm*] hay simientes originariamente [*ursprüngliche Keime*] depositadas, y cualidades desarrolladas [*entwickelnden*] en la serie de las generaciones. Sin ellas no surgirían las diversidades hereditarias y, principalmente, no podrían ser necesariamente hereditarias (BBeM AA 08, 102)[309].

---

307 "Der Begriff einer Race enthält also erstlich den Begriff eines gemeinschaftlichen Stammes, zweitens nothwendig erbliche Charaktere des klassischen Unterschiedes der Abkömmlinge desselben von einander". Traducción desde (Kant, 2004a: 49).

308 De la misma idea es Robert Bernasconi (cfr. 2002: 156).

309 "Die unausbleibliche Anartung beiderseitiger Eigenthümlichkeiten der Eltern ist also der einzig wahre und zugleich hinreichende Probirstein der Verschiedenheit der Racen, wozu sie gehören, und ein Beweis der Einheit des Stammes, woraus sie entsprungen sind: nämlich der in diesem Stamm gelegten, sich in der Folge der Zeugungen entwickelnden ursprünglichen Keime, ohne welche jene erblichen Mannigfaltigkeiten nicht würden entstanden sein und vornehmlich nicht hätten nothwendig erblich werden können". Traducción desde (Kant, 2004a: 52-53).

El concepto de *Entwickeln* es fundamental, puesto que Kant no lo emplea de manera deliberada. En su *KU* (cfr. AA 05, 422-423), Kant hace una distinción entre una preformación individual (*individuellen Präformation*), de una preformación genérica (*generischen Präformation*)[310]. La primera –explicado muy ligeramente–, se trataría de un sistema o teoría de la evolución (*Evolutionstheorie*) que postulaba que Dios –de alguna misteriosa forma–, había creado de una sola vez todas las 'simientes' o 'gérmenes' de los seres orgánicos (incluso de los que estaban por nacer), de tal modo que la Naturaleza solamente permitía el despliegue o 'auto-despliegue' de aquellos gérmenes pre-formados en el huevo o la sustancia seminal desde la creación misma, "dejando a la mano de la madre el cuidado de desarrollarlo [Auswickelung] y nutrirlo" (KU AA 05, 423)[311].

La segunda, o preformación genérica (*generischen Präformation*)[312], por la cual se inclina el filósofo, y a la que también denomina como 'teoría de la involución' (*Involutionstheorie*), dice que si bien existía una inserción de los gérmenes o simientes por la propia naturaleza desde el origen de un determinado 'tronco' o variedad humana, éstas no eran 'preexistentes' a los individuos, es decir, más que predestinadas a una determinada condición de vida, los cuerpos eran organizados mediante la acción de agentes externos o dinámicas exógenas, que podían 'modificar' o causar efectos degenerativos en el transcurso del desarrollo. Es inevitable asociar esto a Buffon, cuando hablaba de una *force pénétrante*; ya que, Kant debe recurrir necesariamente a la existencia de una fuerza orgánica o fuerza vital (*vis vivifica*) que vaya más allá de la mera 'extensionalidad' de la materia (como en Descartes), y sea capaz de permitir a esta materia orgánica su 'autoorganización' (cfr. Moya, 2005b: 151-153)[313].

---

310 Véase, sobre el concepto y función de la 'epigénesis' en la filosofía de Kant: (Eisler, 1984a; Moya, 2005b, 2005a; Cohen, 2006; Sánchez Madrid, 2006/7, 2007a, 2007b; Sloan, 2008c).

311 "[...] mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derselben zu überlassen". Traducción es mía.

312 La 'preformación genérica' es sinónimo –en Kant–, de un *System der Epigenesis* (KU AA 05, 423).

313 Kant, se toma una interesante licencia en su *KU* para alabar el trabajo de Blumenbach, diciendo que éste, probando las teorías del epigenismo, había puesto un

En el epigenismo de Kant y, por supuesto, en la Historia Natural del siglo XVIII, se hace imprescindible diferenciar –volviendo a la cita que hice antes–, entre *auswickeln*, o desenvolvimiento o des-empaquetamiento de aquellas partes que son pre-existentes de los individuos (preformismo); de una *entwickeln*, o desarrollo de los gérmenes originarios (*ursprüngliche Keime*) en un proceso 'autoorganizativo' (no preestablecido, sino formado por una 'fuerza vital') de los seres, como vimos sucedía en el epigenismo.

Lo que vale destacar acá, es que Kant emplea esta idea de 'desarrollo' (*entwickeln*) como un proceso natural por el cual los diferentes 'troncos' de la especie humana, podrán ejercer una 'transmisión infalible' de sus características esenciales. La herencia, o la recepción de aquellos rasgos propios de un desarrollo genético de largo alcance, constituiría en Kant el criterio fundamental o la prueba fehaciente de la pertenencia a una determinada 'raza'; las que, naturalmente, se han visto 'degeneradas' (en sentido estrictamente buffoniano) con el tiempo, con el clima y con la geografía a que, eventualmente, se haya visto enfrentada la especie respectiva.

Mapa racial: el lugar de los 'americanos'

En las notas sobre 'geografía física'[314], Kant señala que: "La humanidad encuentra su mayor plenitud [Vollkommenheit] en la raza blan-

freno a los abusos que se hacía en las especulaciones sobre el origen de la vida orgánica a partir de la 'materia bruta'. Me excedería en abordar el interesante, aunque complejo, concepto de *Bildungstrieb,* que emplea tanto Kant como Blumenbach. Sobre esto, véase *supra*, la bibliografía citada en la nota al pie n° 310.

314 El filósofo Erich Adicken ha sembrado una duda respecto a la autenticidad de las notas o apuntes sobre las lecciones que Kant habría dado sobre 'geografía física' (AA 09, 151-436), en tanto que éstas fueron publicadas (por su discípulo F. T. Rink) casi en el lecho de muerte del maestro en 1802. No podemos asegurar si Kant se encontraba o no en condiciones físicas (y psicológicas) de revisar exhaustivamente los manuscritos de sus clases que se venían impartiendo desde el año 1756; pero tampoco podríamos negar –como ya he demostrado– que hay en el filósofo prusiano un interés y un desarrollo del pensamiento antropológico en torno a las razas que, en muchos aspectos, se enmarcaba al interior de las preocu-

ca. Los indios amarillos [asiáticos] tienen menos talento [Talent]. Los negros están mucho más por debajo, y más bajo aún se encuentran parte de los pueblos americanos" (PG AA 09, 316)[315].

La escala cromática de la taxonomía racial en Kant, sigue muy de cerca el modelo linneano[316] de la división de la humanidad conforme al color de la piel y su respectiva distribución geográfica, con la clásica atribución temperamental de cada una de las 'variaciones':

> [raza originaria] Blanca de color morena.[317]
> Primera raza, Rubia alta (Nórdicos europeos), del frío húmedo [flemática].
> Segunda raza, el roja cobriza (americanos), de frío y seco [melancólica].
> Tercera raza, Negra (Senegambia-africanos) de calor húmedo [sanguínea].

---

paciones generales de la Historia Natural de su tiempo (y de una emergente Antropología), y en otros marcaba la pauta sobre conceptualizaciones y terminología específica de los saberes respectivos.

Es sabido que Kant tomaba como referentes teóricos de sus cursos a diversos autores connotados, que llegaban a establecerse como 'canónicos' en la elaboración de 'manuales' para sus clases. Georg Friedrich Meier, por ejemplo, era la base para sus cursos de Lógica; Baumgarten de sus cursos sobre Metafísica y Ética; Achenwall para Derecho natural; Eberhard para sus cursos de Física; y de Wolf en Matemáticas. Como es de suponer, para sus cursos de Geografía Física no había ningún autor que pudiera sistematizar esta área, por lo que el mismo Kant se aventuró a la realización de un compendio o manual para sus cursos. Éste es el manual que Rink publicaría en 1802, y del cual ya desde 1778, luego de un decreto ministerial que autorizaba dicha cátedra, se venía estudiando en la Universidad de Königsberg Por lo tanto, no es tan extraña la idea de que el manual de Geografía Física editado por Rink responda a los objetivos y contenidos enseñados por Kant durante su vida académica (cfr. Domingues Ribas y Vitte, 2009).

315 "Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften". Traducción es mía.

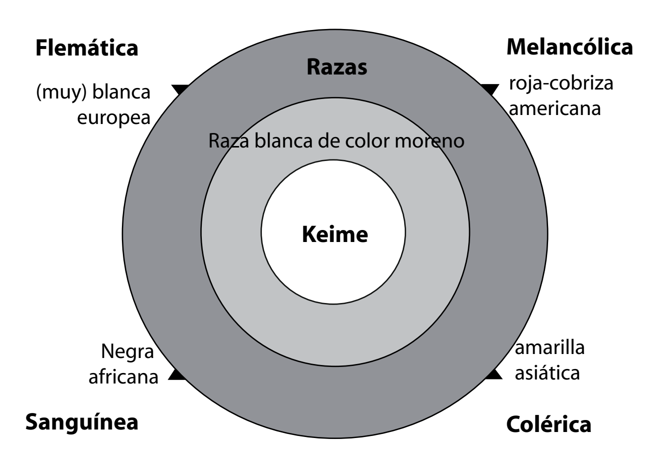
316 Véase, *supra*, p. 148ss.

317 La expresión 'raza de color moreno' (*Weiße von brünetter Farbe)*, la he traducido de manera 'literal' con tal de respetar el amplio espacio interpretativo que deja Kant con la misma. Aunque parezca confusa o ambigua, creo que se trata de una toma de postura por parte del filósofo frente a las teorías del poligenismo imperante de la época. Kant, piensa que las cuatro 'razas' no emergen cada una de manera independiente, sino, como derivadas de un 'tronco histórico común'; de allí que hable de un 'origen' que contenga la totalidad de colores posibles o los gérmenes de cada 'variación' o especie distinta.

Cuarta raza, amarilla oliva (India-asiáticos) de calor seco [colérica] (VvRM AA 02, 441)[318].

Que me gustaría ejemplificar de manera más grafica en la siguiente Ilustración:

Ilustración 14
Correlación entre 'geografía', 'temperamentos' y 'razas'[319]



Por otro lado, el filósofo prusiano nos señala que si bien la humanidad alcanza su máximo grado de madurez o plenitud por medio de un uso gradual de la 'razón' (donde algunos pueblos de Europa ciertamente van por delante), la especie humana en su conjunto se ha visto auxiliada o asistida (*Beihülfe*) por la 'naturaleza' en una cierta complicidad, al diferenciar y otorgar las facultades que cada 'variación' requiere en los ambientes que le ha tocado desarrollarse; es decir, "la Naturaleza le ha

---

318 "Weiße von brünetter Farbe.
Erste Race, Hochblonde (Nordl. Eur.) von feuchter Kälte.
Zweite Race, Kupferrothe (Amerik.) von trockner Kälte.
Dritte Race, Schwarze (Senegambia) von feuchter Hitze.
Vierte Race, Olivengelbe (Indianer) von trockner Hitze". Traducción y corchetes son míos.

319 El cuadro lo he confeccionado siendo fiel al mapa que publicó Mark Larrimore (Larrimore, 2006: 108), para sintetizar la clasificación de Kant en 1777 del texto VvRM.

dado a cada tronco [Stamm], de un modo originario [ursprünglich], su correspondiente carácter, en relación con el clima y la adecuación al mismo" (BBeM AA 08, 98)[320].

De este modo, Kant se hace eco de una distinción que vuelve a explicitar en su *Anth* cuando dice que "[el carácter físico] es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; [...] [y el carácter moral] lo distingue como un ente racional, dotado de libertad" (Anth AA 07, 285)[321]. Del primero, dícese las 'naturalezas individuales' y los 'temperamentos' (una especie de Antropología fisiológica), que son aquellas disposiciones que indican lo que 'naturaleza' puede hacer del hombre; en cambio la segunda, relativa más estrictamente a una 'antropología pragmática', se dice de aquellas disposiciones por las cuales el hombre puede hacerse a sí mismo. De este modo, los 'talentos' son disposiciones 'innatas' (*angeboren*) sobre los que se construyen las diferencias habidas entre individuos y pueblos pertenecientes o descendientes de cada una de las cuatro 'variaciones' de la especie humana (cfr. McCarthy, 2005a: 44).

Así, el 'color de la piel' no se refiere al tono accidental que varía con las influencias del ambiente (Kant llama a esto 'variedad'),[322] como si el clima fuera el factor determinante en la configuración de una 'raza':

> El tinte añadido a la piel por el sol, y que se vuelve a perder en una atmósfera más suave, no se debe confundir con el color propio de la raza,

---

320 "Denn die Natur hat einem jeden Stamm seinen Charakter ursprünglich in Beziehung auf sein Klima und zur Angemessenheit mit demselben gegeben". Traducción desde (Kant, 2004a: 48).

321 "Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens". Traducción desde (Kant, 1991a: 229).

322 Nótese el uso que he hecho de ambas palabras. 'Variedades' (*Varietäten*) se refiere a los cambios producidos en las características de una raza por influencia del ambiente, donde pueden desaparecer o reaparecer de una generación a otra. Y 'variaciones' (*Spielarten*) a las características que permanecen indefectiblemente en una raza a lo largo del tiempo, y que serán transmitidas al producto 'híbrido' entre dos razas distintas. De este modo, las 'variaciones' diferencian una raza de otra, pero cada una de ellas puede tener una serie innumerable de 'variedades' que darían origen a los distintos linajes (*Schlag*).

> puesto que jamás se hereda. Por eso, las simientes [Keime] originariamente depositadas en el tronco [Stamm] de la especie humana, destinadas a la procreación de las razas, tuvieron que desarrollarse [entwickelt], en las épocas más remotas, según las necesidades del clima, siempre que la estadía en tales regiones durara mucho tiempo. Cuando algunas de estas disposiciones [Anlagen] se desarrollan [entwickelt] en un pueblo borran por completo las otras (BBeM AA 08, 105)[323].

Lo que se pretende dejar claro, es que para Kant, cada 'raza' es superior o inferior (en el contexto del proyecto civilizatorio) conforme a los 'dones' naturales (*Naturgabe*) que han sido depositados en ellos, y con los cuales han logrado desarrollar (*entwickelnden*) sus disposiciones naturales (*Naturanlagen*) y sus gérmenes originarios (*ursprüngliche Keime*) en el transcurso del tiempo[324].

Cuando señala que los asiáticos tienen menos talento (*Talent*) que los europeos, o que los 'negros' estén por debajo (en 'talento') que los asiáticos, y que una parte de los americanos se mantengan aún más bajo que los negros, Kant está diciendo que la 'naturaleza' ha dotado a cada 'raza', desde su origen o 'tronco' (*Stamm*), de una determinada cualidad o disposición para el desarrollo de sus facultades[325]; y que éstas

---

323 "Die Schminke, die die Sonne auf ihrer Haut hinzuthut, eine kühlere Luft aber wieder wegnimmt, muß man nur nicht mit der der Race eigenen Farbe verwechseln; denn jene erbt doch niemals an. Also müssen sich die Keime, die ursprünglich in den Stamm der Menschengattung zu Erzeugung der Racen gelegt waren, schon in der ältesten Zeit nach dem Bedürfniß des Klima, wenn der Aufenthalt lange daurete, entwickelt haben; und nachdem eine dieser Anlagen bei einem Volke entwickelt war, so löschte sie alle übrigen gänzlich aus". Traducido desde (Kant, 2004a: 55-56).

324 Kant hace no sólo una distinción entre *Keime* y *Anlagen*, diciendo que el primero se refiere a una función propia de la materia, mientras que el segundo a la forma o proporción en su conjunto (VvRM AA 02, 434); ambos conceptos se refieren a la 'forma' en tanto conductores del complejo proceso de materialización (*forma dat esse rei*), y según recuerda Kant en su *KrV* (B 75), estos permanecerían en 'potencia' o 'ciegos' si no entraran en contacto directo con el medioambiente para que puedan desarrollarse (Sánchez Madrid, 2006/7). Sin embargo, acá he reducido considerablemente su significado, y he optado por entenderlos como sinónimos, tal como aparece en *BBeM* (AA 08, 98; y 105). Sobre la identificación ambos conceptos '*Keime*' y *Anlagen*', véase: (Bernasconi, 2006: 79).

325 No estoy hablando aquí de un poligenismo; véase el apartado anterior.

son las que permiten y condicionan las capacidades de adaptarse y desenvolverse en el antagonismo de la existencia humana.

Sobre el 'talento' (*Talent*), Kant decía que es una 'facultad de conocer' (*Erkenntnißvermögens*) presentada al hombre como un "don natural" (*Naturgabe*); y como tal, que "no depende de la instrucción, sino de las disposiciones naturales del sujeto" (Anth AA 07, 220)[326]; es decir, el 'talento' es –como ya insinué antes– una disposición que indica lo que la 'naturaleza' puede hacer del individuo; y como tal, no se aprende en la escuela ni por disciplina alguna, simplemente se tiene o no se tiene[327].

326 "Unter Talent (Naturgabe) versteht man diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnißvermögens, welche nicht von der Unterweisung, sondern der natürlichen Anlage des Subjects abhängt". Traducción desde (Kant, 1991a: 142).

327 Se hace muy curioso este juego de palabras, cuando Kant en su opúsculo sobre la Ilustración, hace un llamado universal a hacer uso del propio entendimiento (*Sapere aude*). Puesto que si el 'talento' (*Talent*) pertenece al 'entendimiento' (*Verstande*), ¿deberíamos entonces entender este llamamiento a la emancipación y ejercicio público de nuestra libertad, como una afirmación de aquella 'igualdad de posibilidades' que coloca el destino de la justicia social en las manos de una 'libre competencia' entre 'todos' los individuos 'por igual', aunque diferenciados conforme a sus 'talentos', dejando de este modo en manos del 'plan oculto de la naturaleza' el futuro de la sociedad? Hace mucho sentido este 'llamado' a la emancipación, con lo que diré más adelante (véase, *infra*, 'Intermezzo', p. 226ss.) sobre cómo Kant justifica el 'colonialismo' de su tiempo; Kant concibe la 'desigualdad' social, como un 'inconveniente' al interior del proyecto de civilización. Cree que los seres humanos son 'iguales' en un sentido 'participativo', en tanto nadie debe ser 'desplazado' de dicho proyecto; sin embargo, al mismo tiempo dice que la 'necesaria' diferencia entre 'señores' y 'súbditos', está determinada por los 'talentos' (*Talent*), 'aplicaciones' (*Fleiß)*, y 'suerte' (*Glück)* de los individuos y/o pueblos que componen el entramado social (véase, *infra*, nota al pie n° 347 y principalmente la nota al pie n° 433).

Por otra parte, véase también el interesante artículo del profesor Francisco Contreras Peláez sobre el concepto de 'igualdad' en Kant; aunque no estoy de acuerdo en muchos puntos con él, sobre todo en relación a cómo el profesor insiste en mostrar a Kant como un paladín de la 'no discriminación', no deja de ser muy fructífero el diálogo que hace con Norberto Bobbio para definir el proyecto kantiano como inspirado en una concepción meritocrática de la 'igualdad', muy cercano a una concepción liberal-competitiva. En Kant, dirá el autor, puede entenderse este concepto, más como una 'igualdad de oportunidades' o de 'partida', que está muy

En este contexto, se comprende la cita que debo a Eze (cfr. 2001: 224-225) desde el polémico texto de Starke, las *Lecciones de Antropología*[328]: "El pueblo americano no quiere educarse. No tiene motivación, porque le falta afecto y pasión. No sienten amor, por eso tampoco sienten miedo. Casi no hablan, no se hacen caricias, no les importa nada, y son perezosos" (Kant, 1831)[329].

Me parecen muy familiares las referencias a la 'incapacidad' moral e intelectual, la indolencia e impotencia del americano, por su directo antecedente en los argumentos que ya vimos en otro lugar con Buffon y de Pauw.[330] En los manuscritos sobre Antropología, encontramos lo siguiente[331]: "Todas las razas se extinguirán (los americanos y los negros no pueden gobernar. Por lo tanto, sólo sirven como esclavos), pero menos la raza blanca" (HN AA 15, 878)[332].

No podría asegurar si esta última frase se refiere a la esclavitud como institución colonial, o a la precaria condición de autonomía moral de los pueblos 'salvajes'. Lo que sí queda claro, es que para el filósofo, el nativo americano habita más cerca del mundo de los impulsos naturales o de sus inclinaciones, que de las aptitudes morales o espirituales[333]. Y por lo mismo, carece de las cualidades propias un pueblo que sabe regirse por leyes (*Regitur Ritibus*): "[los blancos] tienen todas las

---

lejos de ser compatible a una 'igualdad de resultados', que es la que interesa a Bobbio en tanto doctrina verdaderamente igualitaria (cfr. Contreras P., 2000).

328 Es polémico porque aún no existe acuerdo respecto a su data.

329 "Das Volk der Amerikaner nimmt keine bildung an. Es hat keine Triebfedern, denn es fehlen ihm affekt und Leidenschaft. Sie sind nicht verliebt, daher sind auch nicht furchtbar. Sie sprechen fast nichts, liebkosen einander nicht, sorgen auch für nichts, und sind faul". Traducción es mía.

330 Véase *supra*, p. 89ss.

331 Las 'hojas sueltas' del conjunto de manuscritos también pertenecen a esos textos no revisados por Kant.

332 "Amerikaner und Neger können sich nicht selbst regiren. Dienen also nur zu Sclaven". Traducción es mía.

333 Hay un texto que puede resultar de interés, que he adquirido por gentileza de su autor; en él, se hace una revisión de algunas expresiones de Kant en torno a la 'desvalorización' del hombre americano (Jiménez, 1992).

motivaciones, los afectos y pasiones, todos los talentos, todas las disposiciones naturales para la cultura y la civilización, y pueden tanto obedecer como mandar" (HN AA 15.2, 878)[334].

El europeo, dirá Kant, es capaz –gracias a las disposiciones que la naturaleza le ha otorgado– de autoformarse o, al menos de ingresar en algún proceso educativo que despierte en él sus facultades; del americano, en cambio, es más fácil predecir lo que la naturaleza ha hecho de él y[335], por lo tanto, su proceso de aprendizaje debe ser no sólo más pausado, sino también acompañado u orientado por quienes hayan alcanzado ese estado de máxima plenitud (*Vollkommenheit*).

Hay una profunda revisión de las ideas racistas en Kant, a partir de la década del 1790's.[336] De hecho, no me detendré a examinar las expresiones más desgraciadas del filósofo sobre los 'negros' y especialmente en contra de los 'americanos'; frases que últimamente han sido exageradamente utilizadas en su contra. Creo, junto a Emmanuel Eze (cfr. 1999), que la importancia de estudiar la teoría sobre las diferencias raciales en Kant, no radica en responder –como ya he dicho antes– a si el filósofo era o no un 'racista', y satisfacernos morbosamente con la exhibición de sus prejuicios. El racismo de Kant sólo entra en relación al concepto de 'raza' que ya he explicado; sin embargo, pienso que lo fundamental radica en

---

334 "Enthalten alle Triebfedern der Natur in affecten und Leidenschaften, alle Talente, alle Anlagen zur Cultur und Civilisirung und können so wohl gehorchen als herrschen". Traducción es mía.

335 Con los 'negros' no empleará la palabra 'educar' (*Bildung*), sino que prefiere 'entrenar' (*abrichten*). Dirá que –muy contrariamente a los americanos– están rebasados de afecto y pasión, que son muy activos, buenos para entablar conversaciones y muy vanidosos; y agrega que pueden perfectamente ser 'entrenados' como esclavos, poseen mucha motivación, y tienen mucho miedo a los golpes (cfr. Kant, 1831: 353). Véase también en el texto de Eze algunos consejos que da el filósofo prusiano para castigar de manera eficiente a un 'negro'; dice que en vez de usar un látigo, que casi no le causa dolor a los negros a raíz de su piel gruesa, es mejor utilizar una caña de bambú partida en dos, procurando –obviamente– no llegar a causarle la muerte al esclavo (Eze, 2001).

336 Recuérdese lo que dije respecto a los dos momentos del pensamiento de Kant sobre las 'razas'; primer en la década de 1780, y luego en la de 1790, según (Kleingeld, 2007).

otros niveles de análisis, a saber, en el interés que tuvo la filosofía moderna por el uso del concepto de 'raza' propiamente tal, o por la instrumentalización que hicieron los grandes imperios de los saberes emergentes durante el siglo XVIII, principalmente de la Historia Natural; y en este caso específico, de cómo Kant pertenece también a ese engranaje biopolítico de naturalización de las diferencias entre los pueblos y las personas, y a la consecuente 'intervención' de los poderes imperiales en la dominación y explotación de los continentes colonizados.

Immanuel Kant, durante la segunda etapa de su pensamiento sobre las diferencias raciales, elude –por una parte– referirse de una manera explícita a las jerarquías raciales del modo pre-juicioso en que antes lo había hecho, otorgándoles ahora una aparente mayor igualdad (no así al papel de la mujer). De hecho, en su Antropología en sentido pragmático, el sentido de 'raza' será muy diferente al esgrimido en años anteriores, y fuera de este texto, el tono grotesco y despectivo ya casi desaparece por completo. A partir de mediados de la década de 1790, muestra una gran diferencia respecto a la 'dominación por la fuerza' y la esclavitud, las cuales condenará en más de una ocasión; una prueba de ello, es que en su *ZeF* (AA 08, 358) prohíbe explícitamente la conquista de tierras extranjeras, o que en la Metafísica de las Costumbres trate a las demás 'razas' como 'ciudadanos de la tierra', o que proponga el acuerdo contractual que legitime a los europeos establecerse en otras tierras (*ius incolatus*) (MS AA 06, 352-353), o que sostenga la inclusión jurídica de los nativos, es decir, ya no por la fuerza, sino por un proceso de violencia simbólica.

Sin embargo, su pensamiento sobre las razas no sólo es importante porque fortaleció el ideario racial de los intereses imperiales en un momento en que ya había comenzado su aparición 'otra' literatura que se oponía directamente a las prácticas colonizadoras; sino que mantuvo hasta la muerte un ferviente deseo de construir un cosmopolitismo imperial en base a un ideal civilizatorio donde el 'color' y su consecuente 'imaginario' cultural, funcionaría como un dispositivo estético y epistémico para la elaboración de un nuevo 'orden' jerárquico que legitimara

la autoproclamación de Europa en el liderazgo mundial de aquella cruzada universal.

Excurso: Kant, colonialismo, y el nuevo encubrimiento

[Europa] probablemente dictará leyes a las restantes partes del mundo (Immanuel Kant)[337].

A lo largo de esta investigación, he intentado tejer un hilo conductor muy evidente: la arbitrariedad en la construcción de los límites que separan la 'barbarie' de la 'civilización'. Los siglos XVII y XVIII, han sido ampliamente tratados al respecto; sin embargo, el siglo XIX, que abordaré en la tercera parte, sólo se hace comprensible a la luz de lo que he denominado como el 'nuevo encubrimiento'.

Hay en los prejuicios del abate Molina y en los del filósofo Immanuel Kant, una impresionante similitud. Ambos, sin tener una directa influencia de uno sobre el otro, colocan al nativo americano en una condición de 'tutelaje' respecto al hombre europeo/criollo, 'encubriendo' la 'diferencia colonial' como una 'diferencia cultural'.

Recordemos lo que se dijo en los primeros capítulos, que a partir de ahora, las conclusiones que allí se obtuvieron se vuelven esenciales para comprender el punto de entrada a la tercera parte de este libro.

Cuando se abordó la disputa de Valladolid, principalmente el debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, se demostró que el primero de ellos hacía una distinción muy particular en su definición de la 'barbarie'. Se dijo allí que los cuatro tipos de 'bárbaros' que él mencionaba, los volvía a reagrupar en dos subgrupos: el primero, referido a la 'inferioridad humana', incluía: a) los que habían perdido la razón por accidente; y b) los que carecían de razón por naturaleza. Y en un segundo subgrupo, el dominico incluía: a) los que no tenían letras ni usaban el mismo idioma que el nuestro; y b) los que no abrazaban la fe cristiana.

337 "[...] der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird" (IaG AA 08,29). Traducción y corchetes son míos.

Éstos últimos, los del segundo subgrupo, si bien eran 'bárbaros', no lo eran por 'inferioridad', sino más bien por una 'diferencia cultural'.

Según esa definición, refutaba a Ginés de Sepúlveda, quien apelando a Aristóteles como autoridad no alcanzaba a distinguir esos matices, e incluía a los americanos en un mismo y único grupo, carente –incluso– de cualidades racionales o, más bien, de aquella capacidad deliberativa (βουλευτικός). Recordemos además que, según Aristóteles, el 'esclavo' al carecer de aquella capacidad, se convertía 'naturalmente' en un subyugado del hombre libre; en una relación de subalternidad, muy parecida a la que tiene la mujer frente al hombre, o el niño frente a un adulto[338].

Bartolomé de Las Casas, a diferencia de Ginés de Sepúlveda, creía que los nativos de América no eran 'inferiores' por naturaleza; de hecho, llega a resaltar en algunos pasajes de su obra la maravillosa cultura a la que éstos habían llegado sin la intervención de los conquistadores, lo que daría cuenta o testimonio de lo capaces que eran de aprender y llegar a ser un pueblo civilizado.

De este modo, los nativos eran para el dominico seres humanos en estado de 'barbarie', pero una barbarie en términos de 'diferencia cultural'; lo que, de algún modo, legitimaba la 'evangelización' o la 'civilización' por parte de los europeos, ya que los 'pobres indios', por muy bellas que hayan sido sus culturas, estaban en un evidente 'retraso' frente a la cultura europea (la ignorancia del latín o el desconocimiento de Cristo, eran ejemplos indiscutibles de ello).

En el segundo capítulo se pudo demostrar que en Chile sucedería un proceso muy similar al de Valladolid. Identifiqué allí, la 'guerra defensiva' como el acontecimiento clave para la instauración de la Colonialidad en Chile; y vimos que el jesuita Luis de Valdivia, empleaba una serie de instrumentos legales y religiosos, con el objetivo de 'disciplinar'

338 Existe una 'similitud' entre una subalternización y otra, pero son también muy diferentes. Recordemos un extracto de la cita que hice de Aristóteles: "[...] el esclavo carece totalmente de la facultad deliberativa, la mujer en cambio la posee, pero sin autoridad, y el niño la tiene, pero imperfecta" (Aristóteles, 2005: 1260a).

al indígena y convertirlo en un súbdito del reino. Vimos, también, que para lograr ese objetivo en el tiempo, se crean una serie de instituciones que posibilitaron la 'inferiorización' del indígena, pero en términos –igualmente– de una 'diferenciación cultural'. De hecho, tuvimos la oportunidad de analizar un texto muy antiguo, el *SLCh* del año 1621, donde el jesuita Valdivia disfrazaba la 'diferencia colonial' como una 'diferencia cultural', haciendo una analogía muy particular entre los misterios de Dios y las palabras sabias del Rey, señalando que, como el indígena 'no entendía' ni la una ni la otra, es decir, ni la 'ley' o 'idioma' (segundo tipo de barbarie según Las Casas), ni tampoco entendía el 'evangelio' (cuarto tipo de barbarie; en el sentido de que 'ignoraba' la palabra de Dios), se deducía de ahí que el indígena era 'culpable' de su propia situación de esclavitud o barbarie; y por lo mismo –y a este punto quería llegar–, el europeo se sentía con el 'deber' de civilizar o de guiar a esa cultura de pueblos 'retrasados' (claramente, ya no bajo el epíteto de 'inferiores', sino más bien, de 'diferentes').

Del mismo modo, entonces, sucederá con Immanuel Kant, su racismo no es estrictamente 'biológico'; y esto, no sólo porque la biología propiamente tal aún no existe en el siglo XVIII, sino porque no había en su discurso ningún elemento que lo asemejara con el 'racismo pseudocientífico' que se va a conocer a finales del siglo XIX y principios del XX; y quizás, también, por eso sea tan difícil para una mentalidad más moderna, asociar a este filósofo con el adjetivo de racista. Pero sí lo es, en cuanto que su pensamiento remite a esa legitimación proto-racial que coloca a la 'raza' europea como portadora de la luz que salvará al mundo de la ignorancia. Su pensamiento ubica geopolíticamente las diferencias culturales de los pueblos, y sus prejuicios, le hicieron creer que el color de la piel sería un indicador de las disposiciones morales; si bien no determinantes, sí podía la pigmentación señalar de manera casi intuitiva qué 'raza' estaba capacitada para dirigir los destinos de la otra.

Un problema fundamental del racismo en Kant, que ya insinué al comienzo del capítulo anterior cuando citaba al filósofo africano Tsenay Serequeberhan, radica en que el filósofo prusiano ve los acontecimien-

tos de su propio presente a la luz de una filosofía de la historia que coloca al sujeto en función de la especie humana (cfr. IaG AA 08, 18-19)[339].

De allí que la instauración de una 'Constitución política perfectamente justa' (*vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung*), sea el fin último donde reposaría el destino de la humanidad en su conjunto, como especie (cfr. IaG AA 08, 22); esto es, donde tanto los 'negros', los 'indios', lo 'americanos' y 'europeos' tengan cabida.

Y si el medio para alcanzar dicho objetivo radica en la educación (o 'entrenamiento' en algunos casos), en la legislación y la religión[340], enton-

339 Recordar que para Kant, la 'ilustración' llega a ser un segundo momento del desarrollo de la especie humana hacia una 'moralización' de los individuos. Cuando hablamos acá de los 'medios' de los que se sirve la naturaleza (la insociable sociabilidad humana), es más bien parte de un proceso inicial, que conduce sólo hacia una 'legalidad' de los pueblos. Véase un detallado análisis sobre este punto, que obviamente escapa a los propósitos de este trabajo, en: (Menendez Ureña, 1979).

340 Kant distingue entre una 'religión revelada' (referente al culto), de una 'religión natural' (o racional). La primera se refiere a lo *histórico*, lo que *acontece*, lo que atañe exclusivamente a lo temporal: a los ritos, al templo, a los elementos de adoración, a los instrumentos sagrados, a las danzas y cantos de invocación. En cambio, la segunda, es necesaria y cognoscible *a priori* porque no depende de cultura alguna, ni de ritos ni de cantos sagrados; no hay tiempo que la retenga, ni historia que sea capaz de contenerla, pues se trata de la 'razón' que es necesariamente *universal* y *común a todos* los hombres. Se entenderá entonces por qué habla Kant de una 'religión verdadera' (la moral), y de varios tipos de creencias (fe, históricas o eclesiales). Esto porque, en primer lugar, Kant cree encontrar aquí la dificultad de todo hombre, pues es muy fácil hacerse parte de una religión revelada, tan sólo basta con asentir a un dogma, pedir unos cuantos favores divinos, bailar, cantar, orar, o simplemente basta con quererlo y el Dios de semejante religión nos hará felices concediéndonos todos nuestros antojos de deseo. En cambio, para ser partícipes conscientes de una 'religión racional', no bastan ya los ritos, ni los bailes ni cantos, y menos aún con el simple querer; sino más bien hace falta el sacrificio humano, el obrar en contra de nuestros instintos que, de alguna forma, nos conllevan a prácticas contrarias a la virtud, y hace falta el uso autónomo de nuestra razón; pues bien, para obrar conforme a lo que nuestra razón determina, es un hecho de suyo dificultoso y digno de llevar a cabo sólo por hombres virtuosos o 'ilustrados' (cfr. Lepe-Carrión, 2008).

ces, el tránsito de un 'hombre tosco o salvaje' a un 'hombre civilizado'[341] pasa, necesariamente, por el desarrollo de los 'talentos' o 'disposiciones naturales' a través de un complejo proceso de 'Ilustración' o 'moralización' al que los hombres están destinados (cfr. Anth AA 07, 324-325).

Ahora bien, cuando el 'estado de naturaleza' logre equilibrarse o equipararse al 'estado de civilización', y ambos dejen de permanecer en contradicción, es cuando habremos encontrado el más elevado grado de madurez como sociedad (cfr. Anth Prac., 132)[342]. Pero, como dicha dicotomía entre barbarie y civilización no puede sino estar en permanente conflicto, es que el mismo Kant reconoce que un equilibrio entre ellas no deja de ser una 'esperanza' inalcanzable, aunque deseable:

> La idea de una constitución, en armonía con el derecho natural del hombre, es decir, de una constitución por la cual los que obedecen la ley deben, al mismo tiempo, reunidos, ser legisladores, fundamenta todas las formas estatales, y la comunidad que se adecua a ella –pensada por conceptos puros de la razón– se denomina un ideal platónico (respublica noumenon), que no es una hueca quimera, sino la eterna norma de cualquier constitución civil en general y del alejamiento de toda guerra (SF AA 07, 90-91)[343].

Por lo tanto, la Constitución política perfecta, no sólo no existe como proyecto realizable total e inmediatamente, sino que se presenta so-

---

341 Para Kant, el tránsito de un estado de sociedad a otro "debe haber sido muy lento" (MAM AA 08, 118); del mismo modo, la 'civilización' de los individuos es un proceso paulatino que requiere de varias generaciones. Juan Ignacio Molina nos advertía igualmente que el tránsito de la barbarie a la vida civil, no era tan fácil como podría creerse (cfr. Molina, 1787a: 25).

342 En: (cfr. Kant, 1990: 92-93).

343 "Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (respublica noumenon), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg". Traducción desde (Kant, 2004a: 162).

lamente como un postulado heurístico (cfr. IaG AA 08, 18), que orienta la conducta humana y los proyectos de moralización de la humanidad.

El carácter asintótico del proyecto de realización de una 'constitución política perfecta', tiene un claro antecedente en la República de Platón, en la que Kant ve un 'ejemplo de perfección soñada' del cual puede una sociedad cualquiera proponerse como 'principio regulador' u orientador de sus políticas concretas: "Aunque esto último nunca llegue a realizarse es, empero, enteramente acertada la idea que instaura a ese maximum como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible" (KrV B373-374)[344].

Y, como en Kant la educación, la civilización y su consecuente moralización son proyectos que tratan de la especie en su conjunto, o "colectivamente tomada (universorum), no de todos los individuos (singulorum)" (Anth AA 07, 328)[345], es que en su particular concepción de la filosofía de la historia pueda prescindir de realizar un juicio respecto a los medios de que se sirve la Naturaleza empíricamente para conducir a la especie hacia su perfeccionamiento (cfr. IaG AA 08, 20):

> [...] en todos los demás animales abandonados a sí mismos consigue cada individuo realizar su destino entero, en cambio entre los hombres en rigor sólo la especie, de suerte que la especie humana sólo por medio de un progresar en una serie de inacabables generaciones puede elevarse hasta la consecución de su destino (Anth AA 07, 324)[346].

344 "Ob nun gleich das letztere niemals zustande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen". Traducción desde (Kant, 2009: 397).

345 "[...] collectiv genommen (universorum), nicht aller Einzelnen (singulorum)". Traducción desde (Kant, 1991a: 286).

346 "[...] daß bei allen übrigen sich selbst überlassenen Thieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung: so daß sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen zu seiner Bestimmung empor arbeiten kann". Traducción desde (Kant, 1991a: 281).

Si bien todos los hombres son libres e iguales por naturaleza, se diferencian de los animales en que aquéllos necesitan de un 'señor', son capaces de elegir entre ellos a un jefe y de atenerse a una autoridad legitimada por la mayoría, que respete el imperativo de conducir moralmente a los individuos menos cultivados (cfr. IaG AA 08, 23). Sin embargo, nada nos garantiza –como señalábamos en una nota anterior– que el 'señor' otorgue realmente 'leyes morales' a los súbditos; es en esta ambigüedad del dilema kantiano del 'como si' (*als ob*), donde radica –a mi juicio– el origen de la pasividad o 'resignación' del pensamiento kantiano frente a ese lamentable 'inconveniente de la cultura': la desigualdad (cfr. TP AA 08, 291-294)[347].

Kant nos hace un llamado a suponer en nosotros una suerte de satisfacción o de 'estar contento con la Providencia' (*mit der Vorsehung zufrieden sein*), para así mantenernos valerosos al enfrentar las dificultades de esta vida (cfr. MAM AA 08,121). En otras palabras, para Kant la desigualdad de la sociedad (colonial) se hace necesaria para la superación y civilización de los pueblos, donde –como ya decíamos– la Providencia emplea los medios 'inescrutables' en la realización del gran proyecto de la especie humana: "Sólo en la desigualdad propia del estado civil podemos lograr civilización y cultura, a pesar de que dicha desigualdad resulte tan ingrata. Incluso la propia guerra, que representa el mayor de los males, constituye al mismo tiempo el medio para el establecimiento de la cultura y que se alcance el destino final del ser humano" (Anth Prac., 127)[348].

Lógicamente, este proceso de desigualdad es transitorio, y representa nada más que el lento, penoso, y a veces 'doloroso'[349] esfuerzo de

---

347 Kant es muy enfático en señalar la 'igualdad' de los hombres dentro del Estado en cuanto 'súbditos'; sin embargo, la 'igualdad' de los individuos está siempre condicionada al 'talento' (*Talent*), la 'aplicación' (*Fleiß*), y la 'suerte' (*Glück*); es decir, que la 'igualdad' convive perfectamente bien (*ganz wohl*) con la 'desigualdad' (cfr. Kant, 2004a: 113). Véase, *supra*, nota al pie n° 327.

348 Traducción desde (Kant, 1990: 78).

349 Kant piensa que el sentimiento de 'desgracia' que tiene el 'salvaje' frente a su 'señor', se asemeja al grito desesperado de un niño alejado del seno materno. El 'salvaje' no

una sociedad encaminada hacia la construcción de un mundo sobre la base de una constitución perfectamente justa.

Este es el punto que he destacado en el filósofo prusiano; su visión eurocentrada que coloca al pueblo europeo no sólo en la cúspide de la jerarquía humana, sino que le otorga, además, el deber de civilizar a los demás pueblos sobre la tierra, como un 'señor' frente a sus 'vasallos',[350] y que –ciertamente– viene a ser la nueva lógica del modelo contractual social que emerge con las teorías políticas de la Ilustración, y que oculta en su interior la vieja dinámica de dominación, pero ahora disfrazada en el ropaje de las elucubraciones filosóficas en torno al 'estado salvaje' o 'natural' del ser humano[351].

Según el filósofo español Félix Duque, reconocer este sesgo eurocentrista en el proyecto cosmopolita de Immanuel Kant es, al menos, una cuestión de 'decencia':

> Así las cosas, parece claro cuáles son los pueblos punteros que, según Kant, están destinados sine díe a realizar la paz perpetua, con vistas a un cosmopolitismo en el que la Historia alcanzaría su fin, y la legalidad se

---

tiene –según Kant– ninguna 'habituación a la sumisión' (*noch nicht an Unterwürfigkeit Gewöhnte*), o ninguna conciencia de sus propias capacidades; de las que sólo tomará real conocimiento gracias a la asimilación racional que haga de las 'leyes morales' (*moralischen Gesetzen*) dictadas por quienes hayan alcanzado previamente ese estado de civilización (cfr. Anth AA 07, 268-269). La pregunta fundamental es, naturalmente, quiénes son aquellos que han alcanzado aquel estado de moralización o, como lo plantea el mismo Kant cuando dice: "¿qué garantía tiene [el salvaje] de que un poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre la felicidad con el suyo propio?" (Anth AA 07, 268); la respuesta a esta cuestión ya la he desarrollado en el capítulo anterior, sin embargo, puede el lector encontrarla sintetizada en el epígrafe de este apartado (cfr. IaG AA 08,29).

350 En Kant está muy claro quién está destinado a señorear los lineamientos de la historia humana; véase el epígrafe de este apartado.

351 Aquí subyace la clave para interpretar el título de este libro. El 'contrato colonial de Chile' –veremos luego en la conclusión– es el que emerge en las prácticas soberanas de la conquista e instauradas en los modelos evangélicos y educativos de la colonia, pero que se renueva en el siglo XVIII y XIX bajo un proyecto de 'emancipación' que justifica y legitima la dominación y explotación con argumentos provenientes de la ciencia de la época.

> reuniría con la moralidad. Se trata de un evidente eurocentrismo, que a todo heredero medianamente decente del kantismo no deja de producirle sonrojo, poniéndole sobre aviso de que los escarceos y mutaciones entre el viejo Dios, la Razón práctica y la novísima *freiwirkende Natur* bien podrían ocultar una exaltación, y más: una absolutización metafísica del orden geopolíticamente establecido (Duque, 2006).

Curiosamente, nuestro abate Juan Ignacio Molina, es de una idea muy similar. También lo será Manuel de Salas, Juan Egaña, y principalmente Camilo Henríquez. Dice Molina que los indígenas 'esencialmente' no tienen nada que envidiar a los europeos; es más, de los chilenos hace una desmesurada apología que rayaba en lo épico y lo mítico; tanto que el propio Kant caería víctima de la fantasía del jesuita chileno. Y quizás, como parte también de una ya arraigada práctica entre los filósofos de la época, pensaba que la 'simultaneidad en el espacio' de diferentes culturas no necesariamente exigía una 'simultaneidad en el tiempo', es decir, que pudiendo vivir en la misma época un europeo y un americano –por ejemplo–, perfectamente podían pensarse (como lo hacía la historiografía lineal de la época) como habitando en distintos grados o esferas de evolución. De este modo, Molina pensaba que los 'chilenos' nativos, aunque iguales en naturaleza, se diferencian del europeo, y del criollo (de quienes demuestra que en nada son inferiores a los peninsulares), solamente por el 'grado de civilización', es decir, nuevamente se hace un 'encubrimiento' de la diferencia colonial que, como vimos, en Molina está bastante documentada, en una nueva 'diferencia cultural' que coloca a los nativos y, en consecuencia, también a los mestizos, en una condición de subalternidad con respecto a quienes se sienten con el 'deber' (moral) de ejercer como 'tutores' de la humanidad.

Tanto Kant como Molina y los criollos que inauguraron el Estado-Nación en Chile, piensan la criollidad –desde un punto de vista antropológico– no como una cualidad de superioridad ontológica, sino más bien epistémica; de hecho los discursos independentistas podrían sostenerse –hasta cierto punto– de manera coherente con los ideales de la revolución (como la Igualdad o la Libertad), justamente porque esa igualdad efectivamente existe en la medida que la inferioridad ha sido

'encubierta' bajo aquella diferencia cultural que hacíamos mención. Lo criollo, se convierte así, en un sinónimo de paternidad, de cuidado, y de responsabilidad hacia los individuos menos favorecidos por el entorno o el ambiente.

Hay, por tanto, un discurso antropológico que subyace a ese nuevo encubrimiento; la Colonialidad, como tendremos la oportunidad de ver más adelante, no está asociada de manera intrínseca al coloniaje; muy al contrario, es un tipo de poder que se desprende de ésta, para vincularse de manera silenciosa en los discursos científicos, políticos, o en las prácticas cotidianas y estatales del Estado-Nación emergente.

Parte III
NOBLEZA Y PLEBE: RESIDUOS SIMBÓLICOS DURANTE LA POS-COLONIA

Capítulo VI

BIOPOLÍTICA BORBÓNICA EN CHILE: EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO SOBRE LA OCIOSIDAD, EL VAGABUNDAJE, Y SU OBJETIVACIÓN EN EL MESTIZAJE[352]

[...] Chile es el terreno más nuevo y feraz del orbe. Desde su atmósfera hasta sus entrañas, todo está intacto. Sólo aguarda que lo toquen manos hábiles para descubrir su exhuberancia. Vosotros sois el instrumento de su prosperidad y tal vez de la nación (Manuel de Salas, 1801: 607-608)[353].

Representación moderna de la pobreza

El discurso sobre la pobreza (y más tarde de la ociosidad y el vagabundaje) comienza a gestarse muy tempranamente en el siglo XVI, antes –incluso– del advenimiento del orden clásico en la (bio)política imperial española[354]. El humanista renacentista Juan Luis Vives (1492-1540), puede considerarse un antecedente directo del discurso moderno sobre la ociosidad, y un representante de la teopolítica de los Habsbur-

352 Una versión del presente capítulo fue publicado en: (Lepe-Carrión, 2012a).

353 Estas palabras fueron parte de un discurso escrito por Manuel de Salas para los alumnos de la Academia de San Luis. El texto fue pronunciado por su alumno Joaquín Campino, quien llegaría a ser más tarde Ministro y diputado de la República.

354 He seguido muy de cerca los planteamientos de los profesores Santiago Castro-Gómez (Castro-Gómez, 2005a, 2010b, 2010e, 2010c) y Francisco Vásquez-García (Vásquez García, 2006, 2009b), al ver en las reformas borbónicas de España y sus colonias durante el siglo XVIII, un lugar preeminente de esparcimiento de los 'dispositivos de seguridad' (biorregulación del Estado) de los que hablaba Michel Foucault en sus cursos tardíos. Sobre el concepto de 'biopolítica', lo tomaremos en un sentido muy lato, sin incurrir en aquellas distinciones de especificidad que la palabra toma al interior de la obra de Foucault.

gos. No sólo desarrollará la muy divulgada idea cristiana que coloca a la pobreza como una prueba de santidad y encarnación viva de la persona de Cristo; sino también va a influir notablemente en las medidas y leyes que se formularán años después en torno al vagabundaje[355]. Vives, distingue en su *De Subventione Pauperum* (publicada originalmente en 1526)[356] dos tipos de pobres: el *pauper verecundus* (pobre vergonzante) y el *pauper superbus* (pobre fingido); el primero es el pobre verdadero y digno de socorro, mientras que el segundo, es el vagabundo que se aprovecha de la caridad ajena, y del cual la sociedad debe mantenerse alerta:

> [...] los que puedan trabajar no estén ociosos [...]
> Así como ahora nada les es más dulce que el ocio torpe y perezoso, así si se acostumbrasen a hacer algo, nada les sería más pesado y aborrecido que la ociosidad, nada más gustoso que el trabajo [...].

---

355 Santiago Castro-Gómez, a diferencia de Francisco Vásquez-García, da a entender que el problema de la pobreza y la ociosidad, si bien fue planteado en el siglo XVI, su solución sólo llegaría a partir del siglo XVIII; en su argumentación sobre Vives, Castro-Gómez dice que éste, y la teopolítica que le sirve como marco ideológico, sostiene que el pobre y la mendicidad son abordados desde una perspectiva estrictamente teológica, en que ambos problemas se presentan como un obstáculo para la 'salvación' de la humanidad; mientras que en la biopolítica borbónica son abordados, ambos problemas, desde una perspectiva económica, en tanto constituyen un obstáculo para la 'felicidad pública'. Mi punto de vista, es que el profesor Castro-Gómez no reconoce en Vives aquellos rasgos que le hacen desprenderse muy sutilmente del marco ideológico en el que se encuentra, y que le hicieron dar algunas soluciones de carácter esencialmente biopolítico a los problemas de su tiempo. Vásquez-García, por ejemplo, señala que la propuesta de Vives puede considerarse 'excepcional', no sólo porque influiría en las medidas y normas que se formularán años más tarde –como ya he señalado en el texto–, sino porque Vives 'anunció' una representación moderna de la pobreza, que el Concilio de Trento quiso a toda costa 'interrumpir' con su concepción tradicional y premoderna de la mendicidad (cfr. Vásquez García, 2009b: 68). Al parecer, para Castro-Gómez, la perspectiva del Concilio de Trento, no interrumpe nada, sino más bien 'refuerza" la concepción que proponía Vives (cfr. Castro-Gómez, 2010e: 37); de tal modo que Vives –según el filósofo colombiano–, no anunciaría más que una concepción tradicional y premoderna de la pobreza misma. Evidentemente, no puedo estar de acuerdo con Castro-Gómez en este punto.

356 He utilizado la primera traducción que se hizo al castellano (Vives, 1781).

> [...] pues, al hombre acostumbrado al trabajo, ya por la fuerza de la costumbre, ya por la naturaleza de la condición humana, le es una especie de muerte el ocio y la pereza [...] (Vives, 1781: 52-53).

La originalidad de Vives radica en que se proponía eliminar la mendicidad por medio de una policía de mendigos, dado que los efectos sociales de la mendicidad resultaban ser perjudiciales para la república[357]:

> [...] que cada uno coma el pan adquirido con su sudor y trabajo [...]
> A ningún pobre que por su edad y salud pueda trabajar, se le ha de permitir estar ocioso [...] no debe permitirse que viva alguno ocioso en la Ciudad [...] (Vives, 1781: 169-170).

Su propuesta, entonces, sugería que las municipalidades realizaran un censo de pobres que pudiera discriminar entre los pobres vergonzantes de los pobres fingidos, con tal de catalogar en distintos trabajos a los primeros y castigar con severas penas a los segundos (azotes, destierro, cárcel)[358]:

> Nómbrense cada año por censores dos varones del Magistrado, gravisimos y muy recomendables por su bondad, que se informen de la vida y costumbre de los pobres, sean niños, jóvenes, o viejos; qué hacen los niños, quanto aprovechan, qué costumbres tienen, qué indole, qué esperanzas dan [...] reprehendan a los que frecuentan los juegos de suerte, y las tabernas de vino o cerbeza, y castíguenlos sino aprovecha una y otra reprehensión [...]
> Deve haver una diligente cautela contra el fraude de los ociosos y perezosos, para que no engañen [...]
> Quisiera también que los mismos censores conociesen de la juventud e hijos de los ricos; seria utilisimo a la Ciudad hacerles que dieran cuenta y razon a los Magistrados, como a padres públicos, de cómo, en qué artes, y en qué ocupaciones gastan el tiempo [...] [sic] (Vives, 1781: 189-191).

357 Sobre el vagabundaje en España puede consultarse (Norman, 1957; Peset, 1983; Trinidad Fernández, 1991). Y sobre el vagabundaje en Chile (Mellafe, 1959; Góngora, 1966; Araya, 1999; León León, 2007, 2010).

358 Véase, sobre el largo proceso de desacralización de la pobreza (Vásquez García, 2009b).

En el siglo XVIII, con el advenimiento de los borbones, se concibe la pobreza y la caridad cada vez menos como un problema de la iglesia, y más como un problema económico que el Estado debía resolver; esto, sin perjuicio del conflicto habido entre éste último y el clero, por ejemplo, cuando el Estado propone el financiamiento de los hospicios públicos con las rentas eclesiásticas (regalismo). El pobre, como un medio para la salvación, es secularizado hasta convertirse en un serio obstáculo para el progreso del reinado y de sus colonias (cfr. Vásquez García, 2009b: 72-73).

Si algún día –en la antigüedad grecolatina– el ocio fue visto como fuente de enriquecimiento espiritual (*otium cum dignitate*), a partir del siglo XVIII, será no sólo visto como fuente de los vicios, desórdenes e incluso crímenes sociales, sino también será altamente despreciado y condenado.[359] De ahí que la limpieza o eliminación de aquellas prácticas que no rindieran utilidad al Estado, se constituya en una tarea prioritaria en la administración de un buen gobierno, puesto que, como gérmenes o parásitos, arrastrarían a la sociedad hacia su declive; y muy contrariamente, el trabajo será considerado como la más noble actividad humana o la más grande de las virtudes sociales.

La gestión de los Habsburgo fue duramente criticada por los Borbones, no sólo por la mala gestión de sus posesiones, sino también por la escasa cualificación de sus vasallos. El primer sistematizador de los impulsos reformistas, el Ministro José del Campillo y Cosio, decía en 1743 que:

> […] nuestro sistema de Gobierno [se refiere al sistema vigente de los Habsburgo] está totalmente viciado, y en tal grado, que ni la habilidad, zelo y aplicación de algunos ministros, ni el desvelo, ni toda la autoridad de los Reyes han podido en todo este siglo remediar el daño y desorden del antecedente, ni se remediará jamás, hasta que se funde el Gobierno

359 Evidentemente el concepto 'ocio' (lat. *Otium*, gr. *scholé*), exige un análisis más detenido que no podemos abordar en este trabajo. Valga aclarar que, de manera muy general, se ha querido significar con la palabra 'ocio', aquella experiencia que los individuos alcanzan en el desprendimiento de los oficios manuales y serviles.

de aquellos dominios en máximas diferentes de las que se han seguido hasta aquí [sic] (Campillo y Cosío, 1789).

Y efectivamente así se hizo; aquellas "máximas diferentes" de las que habla Campillo conformarán el núcleo reformista de los borbones, focalizado en un absolutismo centralizador que ya había sido instaurado desde mucho antes por Luis XIV, pero que ahora se iniciaba –primeramente– con el desplazamiento de los cargos públicos a manos de la diversa y hegemónica clase criolla[360]; y en segundo lugar, con la modificación e implementación de nuevos hábitos de conducta al interior de la población[361].

Prosperidad pública, movilidad social y las incomodidades de la 'nobleza'

Manuel de Salas es uno de los más importantes pensadores que fundaron la república de Chile y, al mismo tiempo, el brazo operativo más eficiente que la biopolítica borbónica tuvo en el país.[362] Si bien su

---

360 Hacia finales del siglo XVIII se encuentran en Chile las primeras encuestas oficiales de población que dan cuenta del brutal descenso de las comunidades indígenas que ocurre entre 1541 a 1810. La gran población la constituían los mestizos, y una parte muy reducida de criollos y peninsulares formaban los grupos dominantes. De los negros es muy poca la información que tenemos (cfr. INE, 2010). Por otro lado, según John Lynch, en el siglo XVIII había cerca de 1.100.000 personas en el virreinato del Perú, de las que sólo cerca de 141.000 eran de origen europeo; es decir, la élite dominante sólo constituía el 12% de la población (cfr. Osorio Tejeda, 2008). Sin embargo, cabe cuestionar estas cifras, en tanto que en los censos de la época, muchos mestizos fueron inscritos como españoles.

361 Castro-Gómez (2010e) y Vásquez García (2009b), toman como ejemplo tres modos de intervención del Estado en la sociedad dieciochesca: *demografía*, *pobreza* y *enfermedad*. La historiadora chilena Alejandra Araya (1999), hablará de *disciplinamiento laboral* o de la mano de obra, y de una racionalización del tiempo de ocio (malentretenimiento). Nótese que en el presente trabajo he fusionado elementos provenientes de cada tipo de intervención en un único 'discurso sobre la ociosidad'.

362 El religioso Camilo Henríquez, otro de los grandes ilustrados chilenos, también podría considerarse un brazo fundamental al interior de la biopolítica imperial. El fraile valdiviano pensaba que las razones por las cuales Chile 'no progresaba' no radicaban en la despoblación, sino más bien "en la imperfección de la agricultura, en el atraso de la industria, comercio, policía, ciencias exactas y naturales, artes útiles [...]" (Henríquez, 1812b: 12). Para él, la 'educación' debía estar separada de la Iglesia, pero a cargo del Estado, ya que por su instrumentalización se podía garantizar

obra puede ser considerada como monumental, por lo profunda, variada y creativa, su función al interior del aparato estatal español es fundamental a la hora de evaluar el proyecto central y más ambicioso de las reformas que la Casa de Borbón quiso implementar en el país: la modernización política del Estado[363].

En 1822, Manuel de Salas escribía una carta a sus hijos, en la que hace una serie de observaciones morales respecto a la vida cívica, y donde deja entrever lo importante que significaba para él que el ciudadano sea también un individuo útil al Estado que lo cobija, idea que –según hemos señalado–, desde comienzos de siglo XVIII empezaba a tomar mucha fuerza, y que se convertirá en la idea esencial que subyace en la emergencia de la biopolítica imperial española: "Si el ocio y pereza son en todo tiempo y lugar el origen de la ignorancia, miseria, desprecio, lo son mucho más cuando nos encontramos en país y situación de aprender y hacernos útiles; de modo que, si no se aprovecha el tiempo, importaría más haberlo pasado en su rincón, sin el dolor de haber perdido la oportunidad de mejorarse" (Salas, 1822).

---

el bienestar social y la transformación de los sujetos: "La práctica de las ciencias sólidas, y el cultivo útil de los talentos es inseparable de la grandeza y felicidad de los estados" (Henríquez, 1812a: 37).

363 Me refiero principalmente a la consolidación del regalismo, y a la recuperación de los atributos soberanos del Estado. Para Lynch, la 'modernización' pasó a ser tanto una necesidad como una moda, adquiriéndose, de este modo, la convicción de que España (y desde luego sus colonias), debían transformarse para lograr sobrevivir (cfr. Lynch, 1991: 5).
El imperio, bajo la dinastía de Borbón, se convierte en una máquina desterritorializadora o 'expropiadora de capitales' que desvincularía de todo poder a las instituciones sociales existentes (principalmente a la Iglesia), se apodera no sólo de los recursos y de su administración, sino también, y peligrosamente, de la vida cotidiana de sus vasallos (cfr. Castro-Gómez, 2010b). De hecho, dicha desvinculación de poderes es la que posibilitará al Estado la concentración absoluta en la 'razón de Estado'. La Instrucción reservada para la dirección de la Junta de Estado (España, 1787), es fundamental para comprender el proyecto modernizador al que hacemos referencia.

Pero desde muchos años antes Manuel de Salas venía pensando la 'utilidad' de los ciudadanos al servicio del Estado[364]. Hablando de la ociosidad en el reino, en el año 1796, atribuía la causa de la ociosidad, o de la falta de ocupación en que se encontraba la población, "a algunos, la mayor parte del año, que cesan los trabajos; y a otros, el mayor tiempo de su vida, que no lo hayan" (Salas, 1796b: 154) haciendo una clara distinción entre unos 'pobres dignos' que han sido desplazados involuntariamente de sus trabajos, de otros 'pobres indignos' que por propia voluntad prefieren permanecer en el ocio y la vagancia[365]. Agrega, además, que si se prestara una mayor atención en la apertura de la mano de obra a todas las clases o grupos sociales (incluyendo, por supuesto, a los 'indignos' vagabundos), y se les preparara por medio de una buena instrucción, el reino sería muy distinto de lo que es: "Si por medio de una academia o sociedad se les inspirasen conocimientos y una noble emulación, ellos se estimarían, distinguirían desde lejos el término a que pueden llegar, y emprendiendo el camino, serían constantes, útiles y acomodados..." (Salas, 1796b: 171).

Manuel de Salas concibe la 'utilidad' del ciudadano como el motor fundamental del crecimiento en el reino; la despoblación, la pobreza (vagabundaje) y la desprotección de las familias, pueden ser los males que se erradicarían con las nuevas políticas borbónicas; la felicidad a la que puedan aspirar los ciudadanos por sí mismos, es puesta en desmedro de la prosperidad que pudiera alcanzar la población en su conjunto.

---

364 Recordar que la 'población' es el ámbito de acción específico de los dispositivos de regulación del Estado durante el siglo XVIII; el aumento de la misma, no tanto en términos cuantitativos, sino más bien, 'cualitativos'. La 'población', como foco de interés para el Estado, aparece en España (y luego en las colonias), como una preocupación política muy específica durante el siglo XVII, que tenía relación al 'miedo a la despoblación' a raíz de las pestes, guerras, emigración a indias, etc. (cfr. Vásquez García, 2006: 52).

365 Véase lo que diré más adelante sobre la 'creciente reserva colonial de trabajo', o sobre lo que Marx denominaba como 'ejército industrial de reserva'; aquí Manuel de Salas, ha identificado a una parte de la población (que en Marx, como observaremos, constituirá al verdadero 'proletariado') que ha sido despojada de su actividad laboral a causa del 'cese' o 'crisis' de la fuente de trabajo.

Y al colocar ésta última al alero protector del rey de España, Manuel de Salas recomienda al entonces Ministro de Hacienda una serie de estrategias que colocan a la 'razón de Estado' como una tecnología política que permite eficazmente el control social y económico del reino:

> Puestos éstos [los habitantes del reino] en movimiento por medio de una nueva ocupación, y tomando gusto al trabajo asiduo, harán nacer otros objetos de comercio, que, proporcionando carga a los navíos de España, los atraerán. Necesitados a llevar una vida sedentaria, empleándola en atenciones que exigen residencia fija, se reducirán a pueblos, aumentándose; así tendrá el rey tantos vasallos como hoy mantiene extranjeros, cultivando estos mismos objetos para venderlos a la Península [...] Cesará la despoblación y miseria [...] Las creces de la población no serán a razón de uno por ciento, como en los países conocidos, sino en proporción mucho mayor, pues se harán muy comunes los matrimonios, en razón de los medios para contraerlos y sostener las familias, cuyo defecto hasta hoy los ha impedido [...] Cesarán los crímenes, hijos de la ociosidad y del abandono [...] Esta misma porción de pueblo [...] sería consumidora de aquellas producciones: y como una nación nueva, ofrecería salida a los frutos, que es el primer estímulo, maestro y fomento que necesita la agricultura. Hechos unos y otros laboriosos, podrán sostener sus familias y formar un sobrante que pase a manos del Soberano que los hizo felices, para que pueda mejor protegerlos. Emplearán alegremente las manos en la labor, su discurso en educar a sus hijos, fijando en ellos las ideas de ciudadanos y vasallos, y sus corazones en bendecir la memoria del gran Ministro, a quien deben ellos la subsistencia y su posteridad el ser [sic] (Salas, 1796b: 187-189).

La idea de 'despoblación' y 'miseria' que refiere Manuel de Salas, y buena parte de su pensamiento enraizado en la biopolítica de los borbones, forma parte de un proceso histórico más amplio, que había sido instalado en Chile durante algunas décadas antes, en un Informe que circulaba desde 1752, escrito por el sacerdote jesuita Joaquín de Villarreal (cfr. 1752)[366]. El texto en cuestión, que apareció publicado en el

366 El manuscrito ('Informe hecho al Rei nuestro señor don Fernando el VI por Joaquín de Villarreal, sobre conducir i reducir a la debida obediencia los indios del Reino de Chile') circula desde 1752 hasta 1789 en que es publicado por el periodista Antonio Valladares en el tomo XXIII del *Semanario Erudito* (obra en 34

Semanario Erudito, puede considerarse –a mi juicio– como uno de los documentos clave en la historia de la gubernamentalidad a fines del coloniaje en Chile[367].

El primer punto tratado en el informe del jesuita Villarreal, se refiere explícitamente a la 'despoblación y miseria que padece al presente' el reino de Chile: "Gran desengaño para los que se persuaden que, si en la América va decreciendo el número de los indios, se acrecenta el de los españoles. Unos i otros se minoran de año en año, por lo menos en el reino de Chile" (Villarreal, 1752: 219).

---

tomos, que se publican entre 1787 y 1791), desde donde suponemos lo habría leído Manuel de Salas. El informe, también fue publicado en 1876, en el tomo X de la Colección de historiadores de Chile, versión que se ha utilizado en este trabajo, pero conservando el año de primera aparición.
El informe se proponía una estrategia para controlar a los indios del sur; decía el jesuita que se debían fundar ocho villas con cincuenta personas (armadas) aproximadamente, y ubicadas al norte del territorio araucano, por las riberas del rio Biobío, con tal de ir avanzando en la construcción de nuevas villas, hasta poblar toda la zona, y mantener a los indios bajo un control absoluto.
Lo cierto es que el plan, tal como lo formuló Villarreal, a pesar de ser promulgado por Real Cédula (8 de febrero, 1755), nunca contó con el apoyo de la gente, no llevándose a la práctica finalmente. Sin embargo, sus ideas formarían parte importante del espíritu de la época que inspiraría las 'políticas de poblaciones' (véase *infra*, nota al pie n° 367). Por otro lado, también adquieren importancia las noticias o descripciones que el jesuita hacía del reino en aquel entonces, y que fueran tomadas por muchos pensadores de fines de siglo, entre ellos, Manuel de Salas (cfr. Barros Arana, 1886a: 151-152).

367 El documento es una de las primeras propuestas que se hace en Chile en torno a las 'políticas de poblaciones'; es un documento clave para comprender la interacción que se hace (¡por primera vez!), entre dos conceptos históricamente disociados: 'civilización' (como opuesto al salvajismo) y 'urbanidad'. Ambas, pertenecientes a esferas de significado muy distantes, que históricamente no han sido asociadas sino hasta la emergencia de las técnicas de seguridad en el siglo XVIII; en que la construcción de calles, plazas y edificios (es decir, la *urbanitas* latina), se convierte en un muy poderoso dispositivo de dominación cultural, respecto a los indígenas resistentes de la zona sur de Chile; esto es, la 'civilización' (*civitas*), en tanto conjunto de conocimientos, de creencias y costumbres, sólo era posible por medio del emplazamiento 'urbano' que significaba la construcción artificiosa de ciudades. Véase *supra* lo que dijimos en las notas al pie n° 16, y n° 280.

Efectivamente, se comenzaba a vislumbrar el nacimiento de una numerosa clase social compuesta por 'mestizos'. Dicha constatación preocupaba en sobremanera –sin lugar a dudas– a la clase criolla, no porque ella misma pudiera llegar a extinguirse, muy al contrario, dicha reducción aseguraba su propia perpetuidad, dado que al disminuir la clase dominante (desde una perspectiva 'étnica'), le permitía salvaguardar con mayor razón el 'capital simbólico' (contenido en la 'blancura')[368] que durante siglos había sido legitimado por la sociedad colonial, y que colocaba a los criollos en un lugar privilegiado sobre la base de un sistema de selección que diferenciaba y jerarquizaba en función de una nobleza de sangre (hidalguía).[369] Lógicamente, mientras más reducido se

---

368 La 'blancura' no hace una referencia directa, ni necesaria, al color de la piel; tenía más que ver con un estilo de vida, con un modo de *escenificar socialmente como blancos* un tipo de riqueza estrictamente cultural proveniente de Europa (como el lujo, los modales, tipos de vestimentas, lenguaje, ideas políticas, etc.), y que operaba como un referente o ideal social para los habitantes del 'nuevo mundo', como un 'espejo de la apariencia' en el cual podían distinguirse los diferentes roles y jerarquías sociales (cfr. Castro-Gómez, 2005a: 68-73; cfr. Valenzuela Márquez, 2005: 86).

369 Para profundizar sobre las estrategias arribistas de la élite chilena, ancladas en la nobleza de sangre, puede verse el interesante trabajo que lleva a cabo el profesor Jaime Valenzuela Márquez (Valenzuela Márquez, 2001, 2005), y algunos de los miembros del Laboratorio de Historia Colonial que él coordina (Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile). Lo que más se extraña en este tipo de estudios historiográficos, es la reformulación 'racial' de la nobleza que se hizo a partir de las reformas borbónicas, o de cómo las nuevas técnicas políticas llevadas a cabo por los borbones modificaron los intereses y representaciones del poder en los distintos actores sociales de Chile en los siglos XVIII y XIX. El profesor Valenzuela reconoce dicha 'recomposición de la élites chilenas' durante la segunda mitad del siglo XVIII, como sostenida principalmente sobre la nueva base material del capitalismo (reflejada en la notoria aceleración de la economía) y la inmigración vasca. El análisis de Valenzuela se enfoca principalmente en cómo, luego de esta reconfiguración política y social, los inmigrantes se posicionan en los cargos de poder gracias a la recepción 'enaltecida' que le otorgan los mismos chilenos por la condición de europeos que ellos tenían; sin embargo, Valenzuela remite siempre a un imaginario colonial antiguo de superioridad, sin considerar la influyente disputa que durante el siglo XVIII se venía dando en el ámbito de la Historia Natural. Según mi opinión, el acento recaerá en el aspecto antropológico (racial); de ahí que haya querido hurgar menos en los acontecimientos o constataciones de orden empírico, para dar paso a las relaciones de poder que hicieron posible un 'racismo de Estado' en Chile. Sin embargo, por mucho que nos parezca

mantuviera el número de 'hidalgos' (*hijod' algo*), mayor valor adquiriría la 'nobleza de sangre'; sin embargo, lo que no esperaba la clase criolla era que a mayor número de mestizos, y gracias a las reformas borbónicas de movilidad social, aumentaría proporcionalmente el prestigio de una 'nobleza' por adquisición, por méritos, o de privilegios.

Según el Diccionario de Autoridades de 1734, el origen de la 'nobleza' se encuentra tanto en la "sucesión heredada de sus mayores, o se adquiere por las acciones gloriosas" (RAE, 1734: 673); es decir, se entiende una 'nobleza de sangre' y una 'nobleza de privilegios', como una cualidad honorífica que puede ser tanto 'natural' (que se transmite de generación en generación) como 'adquirida' (por otorgamiento).

Las políticas sobre movilidad social que llevaron a cabo los borbones estaban en directa relación a la crisis del estamento nobiliario, que había convertido a España en una sociedad de clases permanente que no se condecía a su situación laboral o de riqueza efectiva[370]. Durante las reformas, y principalmente en el siglo XVIII, esta situación se revierte; el Estado se propone reducir el número de nobles, y abrir el acceso hacia la nobleza mediante estrategias que nada tenían que ver con la sangre ni el linaje. El dinero, la riqueza y, sobre todo, la tierra, iban a ser elementos esenciales a la hora de reclamar un status y clase (cfr. Lynch, 1991: 203-210). Evidentemente, esto irá en contra de un sistema que estaba muy arraigado en el Chile de la colonia[371].

---

extraña dicha omisión, debo reconocer que el enfoque crítico que hace el profesor Valenzuela abre una vertiente original en el análisis de las formas simbólica de la nación chilena. Véase *infra*, p. 311ss.

370 De igual modo en Chile, hubo nobles de origen (de linaje) que cayeron en la más extrema pobreza. Manuel de Salas da fe de ello cuando dice que "los campos están llenos de gentes que, llevando un nombre ilustre, son continuamente atormentados de la discordancia que hay entre aquél y su fortuna: idea que les hace más amarga y violenta su situación" (Salas, 1796b: 155).

371 Esto último ha sido tratado muy detalladamente por el profesor Santiago Castro-Gómez (2005a), pero en relación a la Nueva Granada; sin embargo, podemos constatar que muchas de sus reflexiones son aplicables –con matices diferentes– al reino de Chile.

Como ya lo señalaba el filósofo francés Louis de Jaucourt en la *Encyclopédie*, los hombres ha sido creados iguales, pero, celosos de ellos mismos, han ideado sistemas de distinción donde la nobleza es un elemento fundamental (cfr. Jaucourt, 1765); del mismo modo, durante el siglo XVIII, el imperio Borbón al mismo tiempo que intentaba eliminar el más poderoso mecanismo de segregación social colonial en torno al linaje, y adoptaba estrategias de privilegios sobre la base del honor adquirido por méritos (como por ejemplo la creación de la Orden de Carlos III[372]; la compra de títulos y de 'gracias al sacar'); los criollos, por su parte, fortalecían los antiguos mecanismos de 'limpieza de sangre' por medio de la endogamia, y vinculando la nobleza de sangre a la creciente 'nobleza de privilegios'. Esta distinción entre una nobleza de sangre y una nobleza de privilegios, se relaciona de alguna forma a la problemática historiográfica de la difusa separación entre los espacios públicos y privados[373]; y en Chile, podemos notar que el segundo tipo de nobleza, la relativa al honor público, va a subsumir a la primera con el tiempo en un proceso que he denominado como 'sustitución de la raza por la clase'[374].

---

372 Véase: (Lira Montt, 1989).

373 Toda adquisición de 'nobleza' es casi por definición una 'exhibición pública' de la misma; desde el color de la piel, hasta los méritos personales, tienen un espacio de escenificación social que les otorga sentido. Sin embargo, la difusa distinción entre lo privado y lo público, sólo se hace evidente en la medida en que las propias élites locales van construyendo los límites de acceso a una u otra esfera. Lo privado que resulta ser la 'nobleza de sangre', lo es en la medida en que tan sólo unos pocos pueden hacer uso de los privilegios que otorga (el límite lo ponía la 'sangre'); de ahí que la 'endogamia' se haya constituido en una estrategia de poder bastante eficaz en la construcción de una clase social muy 'íntima'; en cambio lo 'público', resulta ser de acceso menos restringido (como será el discurso sobre lo 'nacional). Sin embargo, lo que alguna vez fue de uso privado, llega ahora a ser de entero uso público (o viceversa); las formas culturales de la clase mestiza, pueden ser un buen ejemplo del permanente tránsito entre una y otra esfera.

374 No puedo, por espacio, detenerme como quisiera en este interesante proceso; sin embargo, valga señalar que en Chile, y de ello daré una breve demostración más adelante, hubo –al mismo tiempo que una preferencia política de la nobleza de prestigio por sobre la nobleza de sangre–, una necesaria transformación del 'mestizo' en 'vagabundo'. Esto es, lo relevante para el Estado español ya no era la mantención del 'linaje', sino más bien la adquisición de vasallos útiles que hicieran del mismo un Estado 'próspero'; de ahí que la 'vagancia' se haya convertido en la

El surgimiento de la clase baja en Chile, o del 'bajo pueblo' como prefiere el historiador Gabriel Salazar, es un proceso de transformación, en que la nobleza de sangre se hará cada vez menos evidente, si bien sigue siendo el catalizador de los privilegios sociales (por ejemplo, los 'mayorazgos' se mantendrán vigentes, a pesar de su prohibición jurídica), será reemplazada por una nobleza de privilegios que tiene su clara escenificación en los espacios públicos.

Volviendo al Informe de Villarreal, y teniendo en consideración lo señalado anteriormente, el sexto punto de su propuesta será definitivamente controversial, ya que consistía en tratar a los indígenas y a todos aquellos que el sistema colonial despreciaba a causa de su sangre 'manchada' (las castas), de igual modo que a los españoles: "pues, ¿por qué han de ser esepción de esta equidad universal los indios infelices? Hombres son como los demás vasallos. En nada se distinguen, ni aun en el color de los españoles [...] No hay razón alguna para negarles la misma nobleza que tienen las naciones de la Europa" (Villarreal, 1752: 274).

Evidentemente, esta última propuesta, de 'movilidad social', de la cual también Manuel de Salas se hará parte, será una idea muy persistente durante el reinado de los borbones, e irá en absoluta contradicción a la defensa del 'capital simbólico' que ya señalábamos. Proponer la igualdad de derechos entre las distintas procedencias étnicas, en provecho de un gobierno en que el Estado fuera el único garante del bienestar social (de la educación, de la salud, del trabajo, etc.), sería la causa principal de descontento que las élites chilenas tendrían frente a las reformas borbónicas.

Es de notar que el objetivo último de la Casa de Borbón, fue siempre el engrandecimiento del Estado, aunque sea a costa de la felicidad de los individuos[375]:

---

representación de todos los males sociales, y se haya encarnado en los 'mestizos' como grupo étnicamente inferiorizado durante la colonia. La emergencia de la 'clase social' relativa a la muchedumbre vino a equipararse inevitablemente a la mayoritaria clase mestiza.

375 No será sino hasta el siglo XIX en que aparecerá el 'liberalismo' como tecnología política que permitirá sobreponer al individuo (en tanto sujeto de su propio cui-

> No son los hombres quienes deben ser dichosos, no son los hombres quienes deben ser prósperos y, en el límite, ni siquiera son ellos quienes deben ser ricos, sino el Estado mismo. Éste es uno de los rasgos fundamentales de la política mercantilista de la época. El problema es la riqueza del Estado y no de la población. La razón de Estado es una relación del Estado consigo mismo, una automanifestación en la cual el elemento de la población se esboza pero no está presente, se bosqueja sin reflexionar sobre él (Foucault, 2006: 325).

Manuel de Salas llamará a este objetivo, como la "pública prosperidad" (Salas, 1796b), la "prosperidad de la patria" (Salas, 1796a), o más tarde como la "prosperidad común" (Salas, 1805); y desde su presidio en la Isla de Juan Fernández, añadirá que la única forma de emprender el camino hacia aquella sociedad más justa y próspera, es por medio de la formación que se haga de los jóvenes, en vasallos útiles y talentosos: "La educación de la juventud; el destierro del ocio, de la mendicidad y de los vicios; las obras públicas absorbieron mis facultades y tiempo [...]" (Salas, 1815: 66)[376].

El mestizaje como fuente de vagabundaje

Gabriel Salazar habla del vagabundaje como de un fenómeno que comienza a visibilizarse en Chile a partir del siglo XVI, cuando los encomenderos ampliaron la fuente de mano de obra barata, desde los indios

---

dado) por el bienestar o felicidad 'pública'.

376 Tampoco podré detenerme a analizar el floreciente modelo educacional que se iba imponiendo en Chile. La Real Academia de San Luis, que Manuel de Salas funda en 1797 (y que en 1813, pasará a llamarse Instituto Nacional), puede ser el mejor ejemplo de la tecnología biopolítica que ponía en funcionamiento estrategias educacionales en función de las ciencias 'exactas' y 'útiles' (España, 1787: 179. LXIX). Por otro lado, los saberes como la teología, la filosofía, la política, iban siendo relegados a pequeños núcleos de élite intelectual que, de algún modo, reproducían en menor escala el modelo discriminatorio que estaba implicado en lo que Ángel Rama llamó como 'ciudad letrada'. Si la masonería, por ejemplo, tuvo algún rol político importante en Chile, y de manera irregular con las 'logias lautarinas' (también lo sería la Sociedad de Amigos del País), fue justamente gracias a este mecanismo de selección sobre la base de un 'capital cultural' de blancura (o esencialmente étnico) entre sus miembros.

hasta los colonos pobres y mestizos; la emergencia de grupos sociales tan variados como el campesinado, del peonaje, y hasta del inquilinaje, van de la mano de este proceso discriminador que opera en la construcción de distintas esferas sociales que permitían el mantenimiento de los privilegios que otorgaba la sangre. Salazar habla de una "creciente reserva colonial de trabajadores", conocida en ese entonces como 'vagamundos' (cfr. Salazar, 1989: 26-27).

Curiosamente, Mario Góngora ya sugería que el 'vagabundaje' estaba muy relacionado con lo que Marx denominaba el 'ejército industrial de reserva',[377] lo que nos coloca en una muy cómoda analogía con la descripción que mencionábamos del humanista Juan Luis Vives en el siglo XVI, y la distinción que también hacía Manuel de Salas en el siglo XVIII (cfr. Monreal R., 1996: 43-52).

Quizá, habría que matizar un poco lo que sugieren ambos historiadores (Góngora y Salazar) respecto a esta 'reserva' de trabajadores, agregando que el elemento constitutivo del 'ejército de reserva' en Chile no está condicionado a la 'vagancia' exclusivamente por la disminución de indígenas como mano de obra (como sucede en siglo XVI y XVII), o a la búsqueda obsesiva del 'bienestar público' (en el caso del siglo XVIII); sino también, está condicionado a partir de un proceso complejo de 'racialización', que las élites dominantes hacen del 'vagabundaje' o, como ya hemos anunciado anteriormente, en una sustitución paulatina, o de una relación cada vez más estrecha, entre la 'raza' y la 'clase'.

La 'vagabundancia' conlleva implícito un discurso antropológico en un doble sentido: primero, el argumentado por Mario Góngora, cuando dice que el mestizaje se vuelve, de algún modo, un desprendi-

377 La analogía con Marx tómese solamente como un ejemplo que permite ampliar nuestra descripción, y por ningún motivo de modo explicativo; estoy consciente de la crítica que hacía Aníbal Quijano (Quijano, 1989) al empleo de categorías provenientes del materialismo histórico a la realidad de América Latina, y del debate que se había generado en los años 60 en torno al eurocentrismo con los teóricos de la 'dependencia', y no es mi intención caer en ese uso tan deliberado de un lenguaje dualista y eurocentrista en la interpretación de las clases sociales en Chile.

miento de las cargas que llevaban inherentes los indios y negros en torno al trabajo forzado y, por lo mismo, su condición liberada del peso jurídico directo, lo convertía en una fuente permanente de ociosidad y vagabundancia: "Mestizos, mulatos y sambos, es decir, todo lo que las fuentes llaman 'las castas', constituyen una fuente perenne de vagabundaje, al cual estaban ellos destinados, en cierto modo, por su propio status, excluidos del deber de trabajar que pesaba sobre indios y esclavos negros" (Góngora, 1966: 5).

Y segundo, el argumentado a lo largo de este trabajo, que complementa –sin lugar a dudas– el punto de vista de Góngora, aduciendo que no se trata sólo de un asunto jurídico, sino de una construcción socio-histórica sobre la 'raza' que se venía construyendo desde el siglo XV, pero que sedimenta en esta relación vagabundaje/mestizaje en el siglo XVIII gracias a los debates y reflexiones científicos y filosóficas del mundo ilustrado[378].

La historiadora Alejandra Araya dice que llevar el epíteto o etiqueta de 'vago' se significaba con ello que por 'naturaleza' se era al mismo tiempo susceptible a cualquier vicio, pecado, desorden o delito (cfr. Araya, 1999: 18); y, efectivamente, por 'naturaleza' entendemos una estrecha relación 'ontológica' conformada a partir de discursos y prácticas que se tejieron en Chile por dos vías: primero, por la construcción de una subjetividad colonial desde el siglo XV en adelante (institucionalizada a inicios del siglo XVII), o la instalación de la 'diferencia colonial' en Chile, que puso al indígena en un lugar muy por debajo de quienes podían atestiguar su sangre europea; proceso muy extenso, que fue ampliamente reforzado por la evangelización que suponía la 'guerra defensiva' llevada a cabo por el sacerdote Luis de Valdivia, y por las consecuencias

378 Valga señalar que por 'raza' en este trabajo no entiendo el concepto biológico seudocientífico que aparece a finales del siglo XIX. Estoy suponiendo, más bien, una interpretación social de la 'raza' que está más en relación a un 'imaginario cultural' que a un asunto de 'fenotipo'. Este proto-racismo, o construcción social de la raza en la historia, se encuentra evidenciado en la organización o clasificación de la sociedad que se hace –a partir del siglo XV, con la llegada de los españoles–, conforme a una 'anulación' de las culturas locales, y la 'imposición' de un prototipo o ideal de humanidad levantado por la cultura 'europea'.

educacionales en las que derivaría (los colegios y universidades, principalmente dirigidos por jesuitas hasta su expulsión). Y segundo, por la emergencia de una nueva racionalidad (que Foucault ha denominado 'orden clásico' del saber), que supuso la clasificación y ordenamiento de la sociedad. Santiago Castro-Gómez (cfr. 2005a, 2010b) ha tratado muy minuciosamente este asunto en relación al imperio español, haciéndonos ver cómo dicha racionalidad no mentaba sólo un inocente problema epistemológico, sino, y principalmente, una idea de dominio imperial reflejado en la articulación de nuevas técnicas de poder que tenían como objeto el control económico y social del mundo conocido en ese entonces; desde la *Hybris del punto cero* acontece un espacio de poder, de instituir, de representar y de construir una visión universal de las cosas; y, más aún, una visión homogénea y hegemónica avalada y legitimada por las fuerzas del Estado en las diferentes luchas de los imperios por permanecer en el poder mundial (cfr. Castro-Gómez, 2005a).

En este contexto, las taxonomías raciales de una naciente antropología (Linneo, Buffon, Blumenbach, etc.), legitimaban, por un lado, el control de los nuevos imperios (Holanda, Alemania, Inglaterra) en el desprestigio de América y de sus habitantes, y, por otro lado, la defensa y justificación que hacían los criollos sobre el lugar que ocupaban en el 'nuevo mundo' (Antonello Gerbi llama a este debate la 'disputa del nuevo mundo'). A partir de ahí, no sólo se coloca nuevamente al criollo en un lugar privilegiado, sino también se reivindica al indígena araucano como una raza 'pura'[379]; lo que ponía en entredicho al mestizaje como mecanismo de blanqueamiento, ya que se le otorgaba –a partir del siglo XVIII–, un lugar muy desdichado en la escala social.

No era de extrañar, entonces, que la criminalidad potencial que significaba el vagabundaje, fuera asociado indefectiblemente a la infe-

379 Recordemos lo que señalé antes respecto a Juan Ignacio Molina, en el contexto de la 'disputa del nuevo mundo', con su reivindicación del 'indio araucano'. En sus textos es muy claro en señalar la pureza de aquellos, y el desprecio hacia los mestizos. La pureza del indio araucano, su bravura, su fuerza de lucha y de resistencia, va a constituir –paradójicamente– uno de los símbolos patrios más significativos para la clase criolla durante la independencia. Véase, *supra*, pp. 172ss.

rioridad degenerativa que significaba la mezcla de razas[380]. Y más aún si las reformas borbónicas de movilidad social que intentaba equiparar los derechos de las distintas castas sociales, junto a la instauración de estrategias de subjetivación que convertían al 'sujeto colonial' en un 'sujeto económico', o el valor de la 'utilidad' venía a remplazar –al menos públicamente, y como una cuestión relativa al Estado– el valor del 'linaje'; evidentemente, el vagabundaje, la ociosidad y el malentretenimiento, vinieron a representar los males más despreciables de la sociedad, y el Estado –como garante del bienestar social–, se hizo responsable de erradicar aquellos vicios y malas costumbres, mediante el traslado de aquella representación del 'mal social' hacia las nuevas muchedumbres populares que el siglo de las luces veía aparecer: los mestizos, destinados a componer el conglomerado humano más despreciado y discriminado de la sociedad chilena de aquel entonces.

De este modo, coincidían en un sólo cuerpo social ambas racionalidades de subalternización: por un lado, el desprecio que la élite colonial (ilustrada) construye en torno a la mezcla de razas sobre la base de conocimientos específicos de la Historia Natural que subyacen en el discurso político y cultural del siglo XIX; y por otro lado, la relación que

380 No podemos dejar de mencionar que esta 'inferioridad' era doble: por un lado, la reivindicación del 'indio' fue sólo una reivindicación en el papel, que sirvió como fundamento patriótico, pero que en la práctica la élite de comienzos del siglo XIX, seguía considerando como una 'mácula' en la sangre de cualquiera; y por otro lado, la inferioridad que en la Historia Natural suponía el mestizaje. Para esto último no hay que remontarse muy lejos, véase, por ejemplo, lo que se dijo antes de Juan Ignacio Molina (*supra*, p. 183ss.), quien pone las bases intelectuales de casi toda la clase criolla que funda el Estado-nación.
Es fundamental la distinción que hace Santiago Castro-Gómez, entre criollos conservadores e ilustrados; los primeros se apegaban al establecimiento e inmutabilidad del sistema etno-racial que venía operando desde la colonia, mientras que los segundos (como ya hemos visto con Manuel de Salas), optaban por las medidas transformadoras que la biopolítica borbónica venía promulgando en torno a la 'movilidad social' que favorecía a los indígenas y mestizos. De modo que, habrá una buena parte de intelectuales que no estarán abiertamente en contra del mestizaje, aunque, asumirán –paradójicamente– un rol preponderante a la hora de llevar adelante un mecanismo de jerarquización social (de clase, ya no de 'raza' o casta) sobre la base de una nobleza de privilegios.

hacen los criollos del siglo XVIII (por influencia de las estrategias de subjetivación de la biopolítica borbónica) entre la ambigüedad e imprecisión de la idea de 'vago' y la creciente población mestiza.

Higienismo y racismo de Estado

Conforme se instauraba más profundamente una especie de 'policía de mendigos' en reemplazo de la simple 'caridad' al estilo cristiano, se hacía más clara la idea de eliminar para siempre la mendicidad y el vagabundaje de las calles de la ciudad[381]. Los vagabundos hábiles con las armas y de cuerpos fuertes, irían a engrosar las filas del ejército o de la marina; los pobres más inservibles, serían formados en algún oficio que les permitiera desenvolverse por sí mismos; mientras que los inválidos y enfermos, que más se acercaban a esa idea de *pauper verecundus* descrita por Vives, serían mantenidos y cuidados con las limosnas de la comunidad en los hospicios[382].

Pero los hospicios no serían la única forma de 'beneficencia' o de estrategias de control de la pobreza;[383] se crearon, además, las Casas de expósitos (huérfanos) que recibían a mujeres embarazadas y niños abandonados[384]. Los hospitales, ya contaban con dos siglos de vida en

381 Hay una cita extraordinaria de Bernard Ward, que he obtenido gracias a las pistas señaladas por Vásquez García, que muestra cómo la Iglesia chocaba en algunos puntos con el Estado; sobre todo respecto a la veneración que el clero seguía rindiendo a la mendicidad: "La humildad de un religioso, que pudiendo tener sus conveniencias, se sujeta a vivir de limosna, es sin duda de mucho exemplo, y digna de estimación; pero quando vé el niño que su madre al dar la limosna al hermano le besa la mano: aquello de ver juntas la mendicidad y la veneración, engendra en los ánimos desde la tierna edad una impresión, que en gente ruda, que no sabe distinguir la pobreza religiosa de la mendicidad culpable, los inclina insensiblemente a la vida holgazana. En los países donde no hay religiosos mendicantes, ni peregrinos, no teniendo la pobreza viso alguno favorable, el horror que tiene la gente plebeya a tal estado, es un poderoso incentivo a favor de la industria" (Ward, 1787: 198).

382 Hay que pensar los hospicios no como lugares de descanso, sino como una mezcla entre prisiones, reformatorios y fábricas, donde los vagabundos eran severamente explotados (cfr. Lynch, 1991: 215).

383 El primer hospicio en Chile será el 'de Pobres', fundado recién en el siglo XIX (1803).

384 En los albores del siglo XIX, surge también la 'orfandad', como un problema diferenciado del que el Estado deberá hacerse cargo. "Cuerpos sanos en peligro" –como

nuestro país, distribuidos en distintas ciudades; aunque nunca antes habían proliferado tan rápidamente, como tampoco habían sido tan "fecundos en obras de beneficencia" (Ferrer Rodríguez, 1904: 236)[385] como lo eran en el reinado de Carlos III:

> En mi tiempo, he promovido, cuanto he podido, la buena policía formal de los pueblos, persiguiendo a los ociosos, vagos y mal entretenidos, desterrando la mendiguez, recogiendo los pobres desvalidos, huérfanos, expósitos y enfermos, y estableciendo, dotando ó ausiliando los hospicios y casas de misericordia, hospitales y otros establecimientos de esta clase. [...] Principalmente conviene la formación de un reglamento para estos ramos importantísimos de policía, dividiendo el de recogimiento de pobres, y persecución de vagos, del de gobierno y manutención de los hospicios, hospitales, casas de huérfanos y expósitos, de modo que el primer ramo sea a cargo de un cuerpo ó persona autorizada, y el segundo de otra (España, 1787: 164. LI).

Si en la intervención demográfica se dejaba en claro la preocupación por la multiplicación en términos 'cualitativos' de los habitantes del reino, o en tanto 'vasallos útiles', se hacía estrictamente necesario velar por la buena salud de los trabajadores, de prevenirlos y cuidarlos de enfermedades que pudieran comprometer el mejor rendimiento de sus labores: "[...] sustracción de fuerzas, disminución del tiempo de trabajo, reducción de las energías, costos económicos, tanto por lo que deja de producirse como por los cuidados que pueden requerir" (Foucault, 2000). Una población sana, incrementaba lógicamente el poder económico del Estado; de ahí que las autoridades llevaran a cabo una serie de proyectos en materia de salud pública o higienismo. Los hospitales, a partir de la mitad del siglo XVIII en adelante, dejarán de ser 'depósitos de cadáveres', o lugares donde la gente iba a morir (Cruz-Coke,

---

diría la profesora Illanes (cfr. 2006: 119-120)–, que la 'ciencia' deberá rescatar.

385 En la ciudad de Santiago –para hacernos una vaga idea– se fundan una serie de hospitales que, fuera de sus funciones vitales, cumplían, además, con una suerte de 'salud social' que involucraba el adoctrinamiento de los presos y el entierro de las víctimas del crimen (Hospital 'La Caridad' de 1726), o el aislamiento de las prostitutas (Hospital 'Las Recogidas' de 1734; llamada vulgarmente como la 'Corrección' o 'Corrupción', y que hoy se denomina 'Buen Pastor') (cfr. Ferrer Rodríguez, 1904: 236).

1995); para convertirse muy pronto, conjuntamente a otras tecnologías asistenciales,[386] en lugares y prácticas que intentarán regular los procesos vitales de la población, minimizando los costos del Estado y disponiendo a las personas para servir productivamente al Estado:

> […] Esos son los fenómenos que a fines del siglo XVIII se empiezan a tener en cuenta y que conducen a la introducción de una medicina que ahora va a tener la función crucial de la higiene pública, con organismos de coordinación de los cuidados médicos, de centralización de la información, de normalización del saber, y que adopta también el aspecto de una campaña de aprendizaje de la higiene y medicalización de la población (Foucault, 2000: 221)[387].

'Hacer vivir o dejar morir' (*faire vivre ou laissez mourir*) a las poblaciones que se adapten al nuevo modelo de sociedad productiva, exigía entonces una serie de reformas sanitarias (higienismo), económicas, urbanas (política de poblaciones), laborales, familiares, policiales, etc., que posibilitaran el aumento de 'vasallos eficientes' y, por ende, la disminución del vagabundaje y la prevención permanente y controlada de un accidental decaimiento de las fuerzas productivas.

Pero en Chile, insisto, asistiremos en el siglo XVIII y principios del XIX a un proceso de racialización de las clases bajas, de la plebe o del bajo pueblo; o, como decía el filósofo Juan Egaña, a una 'desnaturalización de las castas'[388], es decir, a una transformación del denominador étnico en un diferenciador de 'clase', al interior de ese proceso civilizatorio, que Egaña entiende como 'ser hombres'; entendiéndose con ello,

---

386 La incipiente 'asistencia social' otorgada por el Estado a comienzos del XIX es, sin lugar a dudas, no solamente un antecedente de las políticas sociales que aparecerán años más tarde con la denominada 'cuestión social', sino también un poderoso diseño de abaratamiento de costos en la preservación de la 'familia' como una esfera privada y fundamental de subjetivación social; o como diría Foucault (cfr. 2005a: 108-109), se trataba de una asistencia social que, haciendo de "tejido disciplinario", no sólo podrá sustituir a la familia como núcleo fundamental, o reconstruirla, sino también, de poder prescindir de ella.

387 Para profundizar sobre 'salud pública e higienismo' en Chile, puede consultarse (Ferrer Rodríguez, 1904; Cruz-Coke, 1995; Illanes, 2010).

388 Véase *supra*, nota al pie n° 183.

evidentemente, que el estado previo a ser educado o inserto en el proceso de 'civilización' (europeizada), no se posee una plena 'humanidad', o se permanece en un 'estado natural'.

La profesora Alejandra Araya es muy precisa en señalar que "la ociosidad se objetivó en la plebe" (Araya, 1999: 18), en tanto que las medidas imperiales en contra de la 'inutilidad' de la que hacía mención Ward[389], y de la que se nutre la cultura dieciochesca española, se transfieren temerosamente a las clases mayoritarias (numerosas y diversas) que emergían como nuevo objeto de explotación por las clases dominantes; dicha "reacción violenta y miedosa" de los criollos, estaba sustentada –como ya hemos señalado– por un discurso de la ociosidad que conlleva (entre líneas) una implícita 'teoría antropológica' que circulaba de manera oculta al interior del pensamiento ilustrado: las élites intelectuales de nuestro país se esforzaron por construir una racionalidad que instrumentalizara a la emergente clase mestiza (plebe) como a un objeto de dominio y explotación, que perpetuara –por ejemplo, por medio de la instrumentalización del vagabundaje–, los privilegios que en ese entonces se veían amenazados por la desterritorialización del Estado en su desvinculación a las instituciones y costumbres arraigadas que pusieran en riesgo la totalidad del Estado como un ente supremo y absoluto.

Apelar a la mera 'limpieza de sangre', como se acostumbraba en los siglos XVI y XVII, ya no era suficiente; se debía reelaborar o reconstruir un concepto de 'civilidad' y, por ende también, de 'barbarie', sustentado en mecanismos jurídicos que legitimaran la exclusión y desvalorización de este amenazante conjunto humano que era la plebe mestiza.

El 'racismo de Estado' se hace evidente cuando los criollos dejan de ver a los mestizos como una mera 'mezcla de sangre', para convertirse en los enemigos internos que ponían en riesgo la estabilidad de las fronteras internas del emergente Estado-Nación; fronteras que protegían –sin lugar a dudas– los intereses de quienes se levantaron e inmortalizaron en la historia como una élite aristocrática, constructora de una idea de patria sustentada en la más cruda discriminación racial.

389 Véase *infra*, nota al pie n° 381.

Capítulo VII

EL COLOR DE LAS CLASES SOCIALES CHILENAS

[...] las aristocracias que cierran su libro de oro, pierden hasta el derecho de llamarse tales, dejan de ser una selección para convertirse en una casta y firman su sentencia de muerte (Alberto Edwards, 1928: 19-20).

Otros contextos, otras categorías

Según Aníbal Quijano (cfr. 1989), existe una clara imposición de una visión estructuralista y eurocentrada en la configuración marxista (desde la Teoría de la dependencia) de las clases sociales[390] en América Latina, que nos parece de mucho interés revisar muy brevemente, para complementar lo ya señalado en el capítulo anterior.

El sociólogo peruano escribía una severa crítica al concepto de 'heterogeneidad estructural'[391] de los 'dependentistas', señalando que la consecuencia más dañina de poner a Europa en el centro de la definición de clases, como lo hizo en su momento el 'materialismo histórico' en Amé-

390 "Entendemos por clase social el conjunto de personas que tienen un determinado tipo de vida fijado por la tradición, por la situación económica, por las costumbres, por las vinculaciones familiares, y por la estructura política del pueblo" (Alvarez Andrews, 1951: 201).

391 El concepto de 'heterogeneidad estructural' tiene sus raíces durante la década de los 50 del siglo pasado, en los primeros escritos del economista argentino Raúl Pebrisch, "para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí" (Quijano, 1989: 8).

rica Latina[392], sería el retiro de las mismas de su realidad y variabilidad histórica, invisibilizando con ello a una parte considerable de la sociedad, y obligando así a clasificar a la parte visible, de acuerdo a estamentos muy poco coherentes con la experiencia colonial vivida en América Latina:

> Se produjo, bajo presión del 'materialismo histórico' principalmente, una suerte de visión reduccionista de esta sociedad, que consistía en reducir toda la estructura de poder a relaciones de clases. Esto produjo dos resultados indeseados. Uno, la invisibilidad sociológica de fenómenos como las etnias y el color, sin embargo tan abultadamente presentes en las relaciones de explotación y de dominación todo el tiempo. Otro fue buscar siempre clases pertenecientes a patrones estructurales puros o depurados, capitalismo o feudalismo (Quijano, 1989: 27).

Aquí radica, según Quijano, el olvido o la ceguera del materialismo histórico, al no percibir las nuevas relaciones de poder que se tejían en el encuentro del sistema-mundo moderno[393], con esta extraña configuración racial que surge de manera única en el nuevo continente bajo la experiencia colonial:

> [...] incluso reduciendo las clases sociales solamente a las relaciones de explotación/dominación en torno del trabajo, en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de 'industriales', de un lado, y la de 'obreros' o 'proletarios', del otro, sino también las de 'esclavos', 'siervos' y 'plebeyos', 'campesinos libres' (Quijano, 2000a).

Por lo tanto, las relaciones de poder no podían reducirse a una relación de capital/salario como único eje articulador de la economía

392 Recordemos que Quijano está pensando el 'materialismo histórico', como una mera "versión eurocentrista de la teoría materialista de la historia derivada de Marx" (Quijano, 1989: 11), primero por intermedio de los trabajos de José Carlos Mariátegui, y luego por la influencia de Althuser y sus colaboradores. Estas influencias hicieron "leer a América Latina como si fuera Europa", a partir de una extendida forma canonizada ('vulgata marxista' le llama Quijano, siguiendo a Francisco de Oliveira) de interpretar la complejidad histórica del continente o, más bien, con "el propósito de encontrar en toda realidad lo que ya fue encontrado y elaborado en las realidades en cuyo estudio fueron formuladas las categorías y proposiciones puntuales de la teoría" (Quijano, 1989: 13).

393 Me atengo a la idea mentada por Immanuel Wallerstein.

colonial e independentista en Chile. Existían también otros modos de producción (tanto en el dominio del trabajo o de la economía, como también en lo cultural) entre una pluralidad de identidades sociales, habidas y en proceso de construcción, que exigen pensar la 'clase' en una estrecha relación a la idea de 'raza'.

Quijano nos habla de una nueva heterogeneidad estructural, donde la gestación de este sistema-mundo moderno se ha visto enfrentado a una extraña 'novedad histórica', que Europa no conocía del todo o de la misma forma; por un lado, una serie de relaciones de explotación (esclavitud, servidumbre, etc.), y por otro, una extensa variedad de nuevas identidades históricas (indio, negro, mestizo, etc.).

La 'raza' en la formación de las clases sociales chilenas

Escribiendo sobre los 'mayorazgos' en Chile, Domingo Amunátegui Solar (quien fuera decano de la Universidad de Chile durante los años 1911-1923), en su memoria histórica del año 1901, apunta lo siguiente:

> La mezcla de la raza araucana con la raza española en el interior de las encomiendas fue formando con el transcurso de los años el elemento popular, al cual hoy pertenecen los obreros de la ciudad i los inquilinos del campo.
> Pero sobre la clase de los tributarios dominó siempre la de los amos o patrones, que en los siglos XVI, XVII y XVIII se llamaron encomenderos, i que en nuestra época se conocen con el nombre de hacendados o agricultores (Amunátegui Solar, 1901: Tomo I, prólogo).

Amunátegui, logra hacernos notar, aunque de manera muy periférica, la connotación racial en la formación de las clases sociales chilenas; evidentemente, obras como éstas nunca se conmovieron ni apiadaron de las clases oprimidas, del dolor y la explotación en que se vio sometido el pobre o el indígena, en tanto falto de 'pureza' en su sangre. Es más, Domingo Amunátegui Solar, pertenece a esa larga lista de escritores y políticos que pensaron (y piensan) de manera vulgar y simplista

la influencia que la aristocracia (filial) tuvo en la organización definitiva de nuestra República[394].

En la formación de las clases sociales, decíamos, no es que se equipare la racialización con una distribución de clases; más bien se trataría de una 'nueva configuración' de clases a partir de una experiencia única de los pueblos conquistados. Dicha experiencia está dada en la 'herida' que la conquista, y luego la colonia, habrían dejado sobre el cuerpo social, y que afectará muy directamente en la conciencia de clase durante la formación de la República, y en la multiplicidad de identidades que emergerán en ese contexto[395].

En esta nueva configuración jugará un papel relevante el concepto de 'filiación' (*juris sanguinis*) o la 'familia', el 'parentesco', como un nuevo refugio o protección del poder por parte de las élites locales. Es decir, para comprender el concepto de 'clase' social, durante los primeros años de independencia, no puede tomarse de manera separada respecto a las ideas de 'raza'[396] (o experiencia colonial) y de 'familia'. Esta última vendrá a catalizar la idea de raza sobre la base de estatutos implícitos de 'limpieza de sangre' que, legítimamente, adoptan el carácter de 'función racial' al interior de este nuevo sistema de segregación social: la 'endogamia', los

---

394 Historiadores de prestigio, como Francisco Encina y Sergio Villalobos, pertenecen igualmente a esa lista de intelectuales inadvertidos de sus análisis clasistas y racistas. De este último podemos decir con toda certeza que sus descripciones en torno a las jerarquías sociales de fines del coloniaje y de la República, suelen ser muy útiles; sin embargo, en las mismas descripciones el autor deja entrever una serie de expresiones muy desconcertantes, mostrando al indígena como un 'flojo', 'conflictivo', 'borracho', etc. Véase, por ejemplo, la discusión generada a partir de unas crónicas publicadas en el Mercurio por el historiador Sergio Villalobos (2000a, 2000b); le siguieron cuatro respuestas referidas a los comentarios del historiador sobre el pueblo mapuche: (Calbucura, 2000; Marimán, 2000; Salcedo, 2000; Valdés, 2000).

395 Ya he dicho lo suficiente sobre esta 'herida colonial' en los dos primeros capítulos de esta investigación.

396 Como ya he señalado, hablamos de una 'clasificación social' conforme a un tipo o modelo de humanidad adaptado por una cultura eurocentrista, en que la *blancura*, la sangre española o europea, la masculinidad, una determinada vestimenta, los títulos de nobleza, etc. formarían un conjunto de características deseables y ponderadas como 'esencialmente superiores', respecto a los indios y mestizos.

'mayorazgos' o la 'pragmática de matrimonios' pueden ser los mejores ejemplos de protección/conservación que las élites (blancas) hacen de la 'nobleza de sangre' en el tránsito de la colonia al Estado-Nación[397].

Desde las 'Siete Partidas' del rey Alfonso X en el siglo XIII[398] que el 'matrimonio' tenía como uno de sus principales objetivos la perpe-

---

397 Durante el siglo XVIII, más específicamente entre los años 1778 y 1779, el Arzobispo de Santiago manda a registrar en un 'censo' a las personas de acuerdo a su sexo, casta y estado civil. Los mecanismos de contabilidad y clasificación (étnica) comenzaban a ser utilizados con fines prácticos para la conservación de las 'buenas castas', y segregación de las 'malas'. La real pragmática, por ejemplo, en tanto técnica de selección, sólo era efectiva en la medida que existiera un 'conocimiento' y 'ordenamiento' de la naturaleza del campo social (taxonomía).
Es importante señalar que desde mediados del siglo XIX, los administradores del poder cultural y simbólico en Chile, casi no hablarán de 'castas' propiamente tales, más bien sus retóricas políticas jugarán una suerte de 'homogeneización' de la sociedad, sobre la base de lo que he llamado como 'desnaturalización de las castas'. Véase, como ejemplo, el texto al que nos remite la profesora Nara Milanich (cfr. 2009: 9; y nota al pie n°4), titulado *Ordenanza sobre libros parroquiales* del religioso Rafael Valentín Valdivieso (Arzobispo de la Arquidiócesis de Santiago), donde dice que: "En todo el arzobispado cuasi no quedan personas pertenecientes a los indios, negros y demás castas [...] No habiendo, pues ya, necesidad de averiguar quiénes son verdaderamente indios y negros de orijen, hemos creído que ha cesado el motivo que había para asentar en distintos libros las partidas de bautismo de las personas de diversas castas" (Valdivieso, 1853: 4-5).
Por otro lado, es bueno señalar que la desaparición del lenguaje sobre 'castas', tiene relación también con los procesos de 'modernización' y 'urbanización' que comienzan a acelerarse desde 1830 aproximadamente. Por eso es que hasta 1850 en Chile, el 80% de la población era 'rural' y, por lo mismo, la élite chilena estaba estrechamente ligada a una estructura de tipo agraria. La ampliación del ámbito agrario a la minería de la plata, la exportación del cobre, el auge triguero y la creciente actividad mercantil-exportadora, tanto las élites como el mundo del campesinado, inquilinaje, peonaje, etc., se verían altamente transformados (cfr. Salazar y Pinto, 1999: 33-34). Sin embargo, el elemento diferenciador al interior de la población, o de segregación racial, estuvo siempre presente, aunque operando invisiblemente bajo estrategias muy distintas (más ligadas al ámbito de lo 'privado'); de allí, entonces, que pueda hablarse públicamente de 'ciudadanos', de 'chilenos', o 'pueblo', con un tono homogeneizador fundado en los mitos, símbolos y creencias sobre la idea de nación.

398 Se estima que el texto original fuera redactado entre los años 1256-1265. He utilizado la edición de la Real Academia de la Historia (Castilla, 1807).

tuación del linaje: "facer fijos para acrescer derechamiente el linage de los homes" (Castilla, 1807: 12. Part. IV, Título II, Ley III); y suponía una estrategia de ascensión en la escala social que debía ser cuidadosamente administrada; por aquella institución no sólo se regularían las herencias, sino también se transformaría la 'calidad' de persona de quiénes contraían el compromiso: "[...] que maguer la muger fuese de vil linage, si casase con rey, débenla llamar reyna, et si con conde condesa; et aun después que fuere muerto su marido la llamarán asi [...] ca las honras et las dignidades de los maridos han las mugeres con razón dellos" (Castilla, 1807: 16. Part. IV, Título II, Ley VII).

La 'calidad' que señalo aquí, tiene en el Chile de fines del siglo XVIII, un claro sentido étnico; donde los indígenas, y principalmente la multifacética población mestiza, de identidades muy diversas, conformaron el despreciable y 'vil linaje', que la élite criolla intentaba mantener a una muy prudente distancia respecto a la muchedumbre[399]. El 'bajo pueblo', y más tarde la clase trabajadora en Chile, tienen un directo antecedente en los conflictos étnicos o raciales que configuran los discursos culturales, científicos y políticos de los orígenes del Estado-Nación; o, como ya lo decía Immanuel Wallerstein respecto al capitalismo histórico: "el racismo ha sido de la mayor importancia para la construcción y la reproducción de las fuerzas de trabajo adecuadas" (Wallerstein, 1989: 71)[400].

De ahí que me oponga radicalmente al argumento –fuera de lugar– que presenta Álvarez Andrews, cuando dice que sólo desde 'un punto de vista marxista' el indígena puede ser equiparado a la 'clase obrera', pero que desde un punto de vista estrictamente sociológico, el

399 Resulta muy ilustrativa la relación que hace el profesor Castro-Gómez (cfr. 2005a: 81-89) respecto al abismo racial existente entre criollos y mestizos (e indígenas) y sus respectivas estrategias de visibilizar las distinciones entre señores y subalternos, con lo que Nietzsche llamaba "El pathos de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior..." (Nietzsche, 1996: 32).

400 Esta idea, de que el 'racismo' actúa al interior de los procesos de construcción capitalista en América Latina, ha sido ampliamente trabajada por Aníbal Quijano conjuntamente a Wallerstein. Véase: (Quijano y Wallerstein, 1992).

indio como tal no puede ser considerado como 'clase social', puesto que hay en Chile muchos predios agrícolas en que sus dueños son indios que pagan a gente blanca o mestiza para trabajar sus tierras (cfr. Alvarez Andrews, 1951).

La mirada 'estrictamente sociológica' de Alvarez Andrews, le ha impedido visualizar las múltiples facciones o matices que componen las clases sociales, las cuales no pueden reducirse a un mero aspecto económico o de propiedad. La historia está a nuestro favor, cuando se argumenta que raza, familia y clase, son tres conceptos íntimamente ligados, y que cualquier estudio sobre ésta última, debe necesariamente tener en consideración los otros dos. No se trata de equiparar la clase a la raza, sino de mostrar su interdependencia; una inter-relación en que están constantemente mediados por la filiación o parentesco.

Yendo un poco más lejos, la diferencia no-europea (o no-blanca, luego, no-civilizada o bárbara), que los colonizadores durante la conquista enarbolaron al interior de los discursos y prácticas de aculturación, se instrumentaliza a tal punto que se convierte en una medida precisa de selección y segregación del trabajo, la cual disminuirá en su valor y subvalorará al indígena –por su negrura o sangre manchada– (luego también del mestizo), con tal de incrementar la plusvalía gracias a ese 'capital racial' agregado en la instrumentalización racial del trabajo en América Latina (cfr. Segato, 2010: 29-30). Esto es, el surgimiento de la 'clase', que tendrá su clara definición durante los inicios de la república, tiene sus antecedentes inmediatos en la configuración racial que del trabajo hicieran los conquistadores:

> La etnicidad fue la consecuencia cultural inevitable de la Colonialidad. Delineó las fronteras sociales correspondientes a la división del trabajo. Y justificó las múltiples formas de control del trabajo inventadas como parte de la americanidad: esclavitud para los "negros" africanos; diversas formas de trabajo forzado (repartimiento, mita, peonaje) para los indígenas americanos; enganches, para la clase trabajadora europea. Desde luego éstas fueron las formas iniciales de distribución étnica para participar en la jerarquía laboral. A medida que avanzamos hacía el período posindependendencia, las formas de control del trabajo y los nombres

de las categorías étnicas fueron puestas al día. Pero siempre se mantuvo una jerarquía étnica (Quijano y Wallerstein, 1992: 585).

Prueba fehaciente de esta 'instrumentalización', viene a ser que durante los siglos XVI y XVII, producto de una consecuente organización racial del trabajo, hubo un creciente aumento de mortandad en la población indígena (a raíz de la misma violencia y discriminación) que, obviamente, afectaría de manera directa a la disminución en la mano de obra productiva. Los españoles y portugueses se vieron –entonces– en la necesidad de 'importar', por medio de un comercio (negrero) legalizado, una cantidad considerable de esclavos africanos hacia el continente americano[401].

Aristocracia chilena y selección racial

Casi 60 años antes de Aníbal Quijano y de los teóricos de la dependencia, uno de los escritores y políticos más conservadores que ha tenido nuestra historia, Alberto Edwards Vives, identifica en su obra *La Fronda Aristocrática en Chile* (1928), que durante la independencia de nuestro país ocurre un 'accidente social' que hace incomparable la relación de clases entre Europa y Chile, dado que se asientan en contextos históricos enteramente diferentes:

> Pero en Chile, la revolución burguesa se había realizado pacíficamente durante la colonia: nuestra alta clase social era ya a la vez aristocracia y burguesía, cuando vino la hora de la independencia.
> La gran contienda entre las viejas castas feudales y el mundo nuevo del capitalismo y de la industria que agitó a Europa […] no pudo reproducirse en Chile. El problema estaba aquí resuelto (Edwards Vives, 1928: 17).

Lo que no alcanza a intuir Edwards Vives, es que dicha contextualización de las diferencias de clase en nuestro país, estaban fundadas en diferencias raciales que durante la conquista y la colonia se fueron gestando entre españoles, mestizos e indígenas, y que luego, a fines del siglo XVIII y principios de XIX, se verá focalizada en una serie de estrategias

401 Esta misma importación de esclavos, tendría también una extensa justificación racional; pero no puedo extenderme en ella.

de relaciones filiales y/o de parentesco entre una gama más compleja aún de clasificaciones (castas). Edwards Vives, si no es poco intuitivo en esto, es al menos muy poco objetivo: "Por muchos años, los hombres de verdadero mérito, cualquiera fueren su origen o su fortuna no solo encontraron abierto en Chile el camino de los honores oficiales, sino también las puertas de la sociedad más exclusiva" (Edwards Vives, 1928: 19).

Me pregunto, quiénes son considerados 'hombres' por Edwards Vives, y quiénes –en un sentido estrictamente ontológico– podrían alcanzar el desarrollo pleno de sus méritos. Difícilmente imaginamos a un indígena del siglo XIX abriéndose camino hacia una cierta exclusividad, por supuesto, bajo las condiciones de una lógica de la Colonialidad, que opera incluso hasta nuestros días.

Si hay algo que debemos rescatar de Edwards Vives, es justamente que reconoce –muchos años antes de Quijano– el silenciamiento que las Repúblicas, en este caso la chilena, hicieron de la raza:

> En Chile, el problema político no se ha planteado nunca sobre la base de un antagonismo entre conquistadores y conquistados [...] Desde 1700, los blancos dominaron aquí sin contrapeso [...] [las distintas razas o poblaciones] vinieron a habitar un mismo territorio, pero no tardaron en separarse también, y aquí por el rango social. El inmigrante del Norte subió a las alturas en fuerza de sus aptitudes superiores, el del sur se hizo pueblo o clase media. Hubo un tiempo no lejano, en que era tan raro encontrar un apellido vasco en la plebe, como un inglés o un alemán. En este sentido, la aristocracia chilena fue también una selección racial (Edwards Vives, 1928: 10-11).

Es sorprendente la vigencia[402] de la nomenclatura que emplea Edwards Vives para describir geopolíticamente la distribución del poder en Chile, sobre la base de una nueva dicotomía (de "conceptos contrarios asimétricos", como diría Koselleck) que distingue entre los bárbaros del Sur y los civilizados del Norte. Se produce, según Edwards Vives, una

402 La vigencia a que hago alusión –ya lo habrá notado el lector–, es la análoga referencia al Norte-Sur Global en la disputa por el control de los poderes económicos y epistémicos al interior del sistema-mundo.

fragmentación del país, en centro y periferias, o, inmigrantes del Norte con 'aptitudes superiores', haciendo una clara alusión a la construcción antropológica que se hizo del hombre europeo por la Historia Natural del siglo XVIII, frente al 'pueblo' (mayoritariamente mestizo) que provenía del Sur. Evidentemente, esta procedencia del Sur, es menos histórica que simbólica, y hace mucho sentido con el componente nativo que componía la mixtura de aquella clase media en Chile[403].

Casi un siglo después del período independentista, Edward Vives escribía esta sentencia: "la aristocracia chilena fue también una selección racial". Sin embargo, no es difícil encontrar descripciones de algunos intelectuales de inicios del siglo XIX que atestigüen a favor de aquella desdichada frase. Camilo Henríquez, por ejemplo, en su Ensayo acerca de las causas de los sucesos desastrosos de Chile de 1815, hace primeramente una constatación de la fragmentación social antes señalada, y pone en entredicho la precaria situación en que se encontraba la 'clase plebeya':

> La población de Chile se divide en dos clases, en nobles y plebeyos. Aquellos son en general hacendados, y **todos entre si parientes.** Los plebeyos por vivir precisamente en las posesiones de los nobles por ser jornaleros y paniaguados suyos, están sujetos a una total dependencia de aquellos, la cual verdaderamente es servidumbre (Henríquez, 1815)[404].

---

403 Vimos en el segundo capítulo de esta investigación, cómo las fronteras geográficas traían consigo una serie de otras fronteras: epistémicas, ontológicas, culturales, etc. La clasificación geopolítica de Edwards Vives, es –naturalmente– una prolongación de las 'diferencias coloniales' entre conquistadores e indígenas; pero durante el siglo XIX, en el período pos-colonial, se trata más bien de una clasificación más sofisticada que supone la Colonialidad como un proceso ya instalado y operando hace siglos. Durante el siglo XIX, las clasificaciones geopolíticas refieren directamente a la 'raza' en tanto entrarían en juego fuerzas provenientes de la construcción de un 'sujeto colonial' frente a un 'sujeto nacional' que comenzaba a nacer. Por eso, más que de una 'diferencia colonial' o externa, hablamos en este caso, y siguiendo en parte a Mignolo (véase *infra*, Bartolomé de Las Casas y el encubrimiento de la diferencia cultural; p. 46), de una 'diferencia imperial' o interna, dado que se gesta en el centro o al interior de un mismo juego de relaciones culturales o de una misma 'comunidad imaginada': la nación.

404 Las negritas son mías.

Y en segundo lugar, llama la atención cómo el fraile valdiviano sugiere como 'indispensable' que la obediencia del pueblo estuviera sujeta a un poder legitimado en el 'noble linaje' de quienes ejercen la autoridad:

> Es indispensable que la autoridad suprema resida en persona de muy alto, y si es posible de **augusto nacimiento,** para que se concilie el respeto interior y sea reconocida y no despreciada de las provincias. Es indispensable revestirla de poder y fuerza para que se haga obedecer y temer (Henríquez, 1815)[405].

Es casi impensable que un intelectual tan reconocido como Camilo Henríquez sea, al mismo tiempo que defensor de la independencia y de los derechos de los pueblos, uno de los pensadores que haya puesto al interior de los discursos políticos, el germen enfermizo de la 'raza'; y haya legitimado –y de manera tan imperceptible para la historiografía tradicional– los estatutos de limpieza de sangre implícitos en la endogamia o en el ejercicio público del poder. Camilo Henríquez, lo decimos con todo el respeto que el autor se merece, si bien fue –desde la perspectiva de la Modernidad– un destacado intelectual ilustrado que estuvo en contra y luchó por la abolición del colonialaje; desde la perspectiva de la Colonialidad, ocupa un rol meramente funcional al interior de la matriz colonial de poder. Pese a los tratados de autonomía nacional respecto a España, la herencia colonial es re-configurada y perpetuada al interior de los fundamentos racionales de nuestro Estado-Nación[406].

---

405 Las negritas son mías.

406 Sobre Camilo Henríquez podríamos seguir analizando expresiones de corte 'racistas'; sin embargo, el espacio no lo permite. Puede resultar bastante sugerente la lectura del texto *Reflexiones acerca del derecho que tienen á las Americas los Españoles Europeos, y Americanos que actualmente las habitan; y acerca de la conducta de la Metropoli para con ellos* (Henríquez, 1812d). Allí, el fraile utiliza una serie de elementos tomados desde la Historia Natural.

Ilustración 15
‘Una tertulia en 1790’, de Claudio Gay[407]



407 En: (Gay, 1854: 63). En la ilustración puede apreciarse cómo el lenguaje del cuerpo respondía a un conjunto de significados sobre la ‘pertenencia’, o de cómo la vida ‘privada’ (de la sangre, de la raza, del parentesco, de la ‘clase’) se hacía visible o escenificaba en ‘lo público’. Puede consultarse un interesante trabajo sobre el lenguaje del vestuario colonial y poscolonial en Chile, en: (Cruz, 2005).

Capítulo VIII

IMAGINANDO LA NACIÓN

En el baile que principió desde las 8 por una jeneral contradanza, brillaban las damas chilenas, y se robaban la atención de los asistentes con lo rico y agraciado de sus adornos, pero en especial se llevaron la atención de dos de ellas que para realzar sobre todas su patriotismo, asistieron vestidas con trajes de indias bárbaras, y es digno de advertirse que la una era natural de la corte de Madrid, y había sido dama de la Reina (Madame Samaniego) y la otra era esposa de un madrileño, sin cuya anuencia no debía proceder de este modo (Melchor Martínez de Urquiza, 1848: 150-151)[408].

Lugares de enunciación y traducción

No es una casualidad histórica que el mestizaje coincida con la clase baja de la sociedad chilena a comienzos del siglo XIX. Es justamente por un previo y muy arraigado antecedente racial que el 'pueblo' (o 'bajo pueblo') se consolida como la antítesis de una élite criolla dominante y, lo que es más importante aún, emerge una idea unificadora o expresión colectiva en torno al Estado: la nación.

408 La cita hace referencia a una pomposa ceremonia pública que se celebró en los salones criollos en 1812, con el objeto de conmemorar el 18 de septiembre. La presencia de estas dos mujeres pertenecientes a la aristocracia criolla vestidas con atuendos indígenas, no es casual; responde al deseo de la élite 'patriota' de asociar y enriquecer el ideario ilustrado de Independencia, con figuras enraizadas en lo folclórico. Como veremos en este capítulo, la nación independentista es una retórica que se construye sobre la base de símbolos y mitos, que al igual que estas dos damas travestidas, se irá constituyendo en una extraña amalgama de intereses de clase, superioridad étnica, y caricaturas en torno al valor, al coraje, y a la fuerza guerrera de los mapuche.

Soy de la idea, ya lo habrá notado también el lector, de que el Estado (chileno), en tanto marco o estructura legal que define no sólo el territorio, sino también las condiciones de nuestras relaciones jurídicas (derechos y deberes), antecede a la nación como 'espíritu unificador', o sentido de pertenencia que unifica la diversidad identitaria de la época que venimos hablando[409]. Sin embargo, esto no quiere decir que la nación surja de manera espontánea como un fenómeno único del siglo XIX, sino más bien, previa a las confluencias de orden económico, sociales o filosóficas, tuvo un largo y muy complejo proceso de sedimentación en la historia de la conquista y la colonia. Evidentemente, con esto no estamos descartando los factores que inciden, ciertamente, en la aparición objetiva de la nación; pero restringirse solamente a ellos equivaldría a considerar tan sólo una cara de la moneda.

Benedict Anderson (cfr. 1993: 21) y Anthony D. Smith (cfr. 2000: 185-186), aunque de corrientes diferentes, ambos coinciden en que la nación, en cuanto identidad colectiva, es un mero producto o 'artefacto cultural' del que una clase muy específica, en este caso la élite criolla, se vale como instrumento de manipulación[410]. Un Estado sin nación

409 El filósofo político angloindio Bhikhu Parekh (cfr. 2000: 103-107), piensa que hay dos formas de constituir una Nación-Estado: primero como una comunidad étnica o identitaria (una nación preexistente) que busca o lucha por conformar una aparato o estructura jurídica formal: 'Estado nacional'; y segundo, como un Estado ya constituido que 'construye' artificiosamente una homogeneización de sus ciudadanos, o los moldea conforme a un modelo de nacionalidad (Estado nacionalista). En el caso chileno hablaríamos de un Estado nacionalista, sin embargo, la homogeneización a que hago referencia, en América Latina tuvo un componente racial muy significativo (en el sentido que he venido hablando en esta investigación) que nada tenían que ver con lo 'étnico', sino más bien con modelos culturales en su mayoría 'exógenos'.

410 Muy en sintonía con lo señalado por Parekh, también Smith considera dos grupos de investigadores del nacionalismo: los *modernistas* y los *primordialistas*. De los primeros, dice Smith, que entienden la nación como un concepto 'reciente' o como un 'epifenómeno moderno' o un 'constructo discursivo' de los mecanismos sociales del siglo XVIII (aquí se enmarcarían Anderson, o Hobsbawm); mientras que en el segundo grupo, donde se incluye Smith, consideran la 'longevidad histórica del nacionalismo' y de la 'etnicidad', o que la nación (como identidad étnica) es una 'esencia' que se remonta a miles de años. Sin embargo, ambos bandos están

perdería su cohesión, y pondría en peligro su propia estabilidad ante posibles luchas internas; el Estado requiere de un sentimiento nacional que disminuya las amenazas del desorden o del caos social. En Chile, durante el proceso de Independencia, el Estado, administrado por aquella élite se muestra sumamente interesado en fomentar un sentimiento nacionalista, como un modo para legitimar sus reivindicaciones futuras mediante el despliegue de una serie de elementos artificiales (cfr. Wallerstein y Balibar, 1991: 128-130):

> Los instrumentos específicamente nacionalistas de manipulación de los que se vale la élite son simbólicos: implican la creación de una ideología-cultura de comunidad, a través de una serie de símbolos y mitos emotivos, transmitidos en forma impresa y por los medios de comunicación. Pero de hecho es en última instancia una comunidad engañosa, una comunidad que hace ostentación de sí misma como cura colectiva de la enfermedad moderna de la alienación entre Estado y sociedad y que opera mediante ficciones históricas y tropos literarios, semejantes a los que han descrito Benedict Anderson y sus seguidores (Smith, 2000: 187).

Según el profesor Valenzuela, la objetivación de estos símbolos y mitos emotivos, o de aquellas 'ficciones históricas y tropos literarios' de los que hablaba Anderson, se hacían evidentes, tangibles, cuando las "canciones, escudos y banderas comienzan a poblar las calles públicas y las casas privadas. Leyes, reglamentos y discursos reorganizan lo correcto, levantan los andamios políticos, promueven los ideales de las 'nuevas' élites" (Valenzuela Márquez, 2008).

El historiador Mario Góngora (1981: 11-12), por otro lado, dice que, a diferencia de lo sucedido en México o en Perú donde han sido sus propias culturas las que han configurado los Virreinatos y Repúblicas, en Chile, en cambio, ha sido el Estado un antecesor de la Nación. A lo que Alfredo Jocelyn-Holt (cfr. 1999: 42-43) agrega que el Estado supo canalizar las 'fuerzas emotivas y espirituales' del pueblo, haciendo del

---

parcialmente de acuerdo en pensar la nación moderna (aquella surgida hace doscientos años), de alguna manera como una articulación (teoría gastronómica de Smith) o ensamblado de una rica variedad cultural (Vega, 2003: 29).

nacionalismo una especie de 'pseudo-religión cívica'; y que el ejercicio de construcción de la Nación –desde arriba–, lo hizo el Estado administrativo utilizando una serie de instrumentos simbólicos como "retórica, historiografía, educación cívica, lenguaje simbólico (banderas, himnos, escudos, emblemas, fiestas cívicas, hagiografía militar, etc.)" (Jocelyn-Holt L., 1999: 42).

Está claro que la imprenta jugó un rol fundamental en este proceso; de hecho, el mismo Camilo Henríquez lo reconoce cuando se refiere a ese pequeño círculo de intelectuales criollos que construyeron o inventaron la Nación (y de los que él mismo se considera parte):

> Venid pues, ô sabios de Chile, venid, ayudad, sostened con vuestras luces, meditaciones, libros, y papeles, nuestros debiles esfuersos, y trabajos. La Patria os invoca. Toda la America espera algo bueno de nosotros. Procuremos honrrar la Patria, que nos ha sostenido. Dejemos á la posteridad algun vestigio de nuestra existencia. Todo se reune para excitar vuestro zelo patriotico (Henríquez, 1812c).

Y, más explícito aún, en el Plan de Gobierno impulsado por Juan Egaña, donde se tenía muy claro que la imprenta constituiría el principal instrumento de homogeneización nacional por parte del Estado; otorgar 'luces' al pueblo, sería una muy buena tapadera o justificación para echar andar los símbolos y mitos del nacionalismo: "Convendrá en las críticas circunstancias del día costear una imprenta, aunque sea del fondo más sagrado, para uniformar la opinión pública a los principios del Gobierno. Un pueblo sin mayor luces, y sin arbitrio de imponerse en las razones de orden, puede reducirlo el que tenga más verbosidad y arrojo" (Egaña, 1810: 106-107).

Agregaría, que la Nación surge en el seno de una clase aristocrática, en torno a un imaginario racial que ya venía –como creo haber demostrado en capítulos anteriores– delineándose a partir de los primeros siglos de la conquista u 'orden colonial', pero que a fines del siglo XVIII y comienzos de XIX, dicho imaginario racial comienza a 're-configurarse' (luego de las políticas borbónicas, la inmigración, etc.)

al interior del nuevo 'orden moderno' que aparecía en el mundo[411]. De allí que cobre mucho sentido la propuesta de Walter Mignolo (cfr. 2003: 61-107) cuando habla (siguiendo a Wallerstein) de un sistema mundo-moderno-colonial, en el sentido de acomodamiento y pervivencia que ha tenido el imaginario racial, aún después de las independencias locales de América Latina.

La propuesta de Mignolo, en realidad, hace hincapié en la co-existencia de la Modernidad (Primera Modernidad, según Dussel) con la Colonialidad (Colonialidad del Poder, como la exponía Aníbal Quijano)[412]. A mi juicio, lo que interesa (parcialmente) es la exposición que hace el profesor Santiago Castro-Gómez (2005a), cuando realiza una aguda crítica al concepto de 'comunidad imaginada'[413] en Anderson. Su crítica hace alusión –entre otras cosas– a la ausencia en Anderson de los antecedentes raciales que vienen a jugar un rol fundamental en la configuración del 'hábitus criollo', dejando ver los vínculos que existen entre Nación y Colonialidad.

Esta crítica es fundamental en el texto de Castro-Gómez, puesto que –como él mismo lo reconoce–, constituye el problema central de toda su investigación de la *Hybris del punto cero*:

> [...] la tesis principal de este trabajo es que la 'limpieza de sangre' marca el lugar desde el cual los criollos traducen y enuncian la Ilustración en

---

411 No hay que confundir el 'imaginario racial' con el 'sentimiento o amor a la patria' del siglo XVIII principalmente. Los historiadores tienden a ver en aquella epifanía nacionalista del siglo XVIII, una especie de 'protonacionalismo' (Jocelyn-Holt L., 1999: 40), o como un mero 'regionalismo natural' (Góngora, 1981: 11). Pienso que el imaginario colonial (su diferencia racial) *permea* dicho sentimiento, justamente porque lo ha hecho posible. El 'patriotismo' de los criollos que se aprecia en los años previos a la independencia o incluso desde mucho antes (como en Ovalle, Lacunza, Molina, etc.), fue siempre un sentimiento emparentado con la diferencia racial, y sin la cual sería imposible de comprender.

412 Véase *supra*, nota al pie n° 84.

413 Según Anderson: "Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (Anderson, 1993: 23).

> la Nueva Granada. Afirmo con ello que la Ilustración puede ser considerada entre nosotros como un fenómeno relativamente independiente (y no solo como una "recepción tardía" o una "copia mal hecha" de la Ilustración europea), porque su *locus enuntiationis* y su *locus traductionis* estuvieron marcados por una historia local de saber/poder. Tratar de entender la especificidad de este fenómeno ha sido el propósito central de este trabajo (Castro-Gómez, 2005a: 308).

Allí radica la importancia que daba Aníbal Quijano al concepto de 'nueva heterogeneidad estructural', en la lectura y comprensión de los fenómenos históricos y sociales en América Latina a partir de 'ella misma', y en 'relación con' otras experiencias (como la europea), pero no 'según' ellas. Es decir, en nuestro caso, cuando hablamos de Ilustración o Modernidad (en su sentido lato, y común) lo entendemos como una experiencia enunciada y traducida en América Latina, o en Chile en particular, 'desde' las estructuras de poder y/o la experiencia colonial que tenían como fundamento la diferenciación y explotación racial. La Ilustración en Chile, y todas las manifestaciones propias de la Modernidad durante los siglos XVIII y XIX, no pueden ser pensadas como "réplicas [...] de alguna historia-modelo-original (de la cual serían casos 'atrasados', 'desviados', 'distorsionados', etc.) y según la cual deben ser estudiadas o 'leídas'. No existen semejantes originales, ni réplicas, en la historia" (Quijano, 1989: 13)[414].

'El peso de la noche'; el lado oscuro de la Patria

El nativo de papel

Las doctrinas que emergían en el siglo XIX en torno al 'progreso' y la 'civilización', se convirtieron poco a poco en un poderoso disfraz de los contenidos étnico/raciales sustentados por un proyecto antropológico que, como veremos y ya hemos insinuado, personificará a la clase

414 De Aníbal Quijano, Castro-Gómez toma la idea de que América Latina "no fue solamente receptora [del movimiento de la Ilustración o Iluminismo], sino también parte del universo en el cual se producía y se desarrollaba el movimiento, porque éste ocurría simultáneamente en Europa y en América Latina colonial" (Quijano, 1988).

criolla como los conductores del proceso civilizatorio y moral de la sociedad chilena, y ubicará a los mestizos como una nueva clase social en permanente condición de marginalidad.

La civilización o la luz (*lux*) de la razón, que se prometía con el cese del imperialismo español, provenía –sin lugar a dudas– del mundo europeo, aunque sus intermediarios serían los criollos; son ellos quienes leen y traducen la realidad americana desde un particular lugar de enunciación. La barbarie u oscuridad (*Tenebras*), por otro lado, si bien provenía de la naturaleza solitaria y alejada de la metrópolis, la población chilena se encontraba en 'vías de' o en un proceso encaminado a la adquisición del estado civil; sin embargo, civilizarse, ya lo decía Molina, era un trabajo muy extenso y sacrificado, que requería tiempo para efectuarse. Es decir, aunque los procesos políticos de Ilustración se hayan concretado en actos simbólicos de liberación, aun así pesaría sobre nosotros un cierto manto de leve oscuridad, que desde la razón debía algún día disiparse:

> Desapareció en fin este triste periodo; pero aun sentimos sus funestas influencias. La ignorancia entraba en el plan de la opresión. La educación fué avandonada: la estupidez, la insensibilidad ocuparon en los ánimos el lugar, que se debia al sentimiento de su dignidad, al conocimiento de sus derechos: se corrompieron las costumbres, se adquirieron los vicios, y las inclinaciones de los esclavos; y acostumbrados los Pueblos á obedecer maquinalmente, creyeron que les era natural su suerte infeliz (Henríquez, 1812c).

Camilo Henríquez hace cumplir al pie de la letra la profecía de Molina, cuando se refería a los criollos: "Harían progresos notables en las ciencias útiles, como los han hecho en la metafísica que se les enseñaba, si tuviesen aquellos estímulos, y aquellos medios que se encuentran en Europa" (Molina, 1787a: 137)[415]. La llegada de la imprenta, o de los 'medios que se encuentran en Europa', es la que ha permitido –según el fraile valdiviano–, la salida del hombre chileno de su 'minoría de edad',

415 Véase lo que dice Molina de los criollos, y especialmente la cita que hace sobre lo mismo, siguiendo a Raynals; en *supra*, pp. 182ss.

o de la oscuridad propia de la barbarie en que se encontraban durante la colonia: “Nunca haveis tenido quien os dirija, ni quien os ilumine. Mas quien habia de iluminaros, si el despotismo os condenaba á las tinieblas, y a la estupidez, si famas gozó entre vosotros de libertad el pensamiento, la palabra, ni la imprenta? La ignorancia es el patrimonio dé los pueblos esclavos” (Henríquez, 1812d).

Lo cierto es que la expresión ‘aun sentimos sus funestas influencias’, podría ser reiterada durante muchos años después del acontecimiento independentista.

Eliminar la barbarie, o disipar la oscuridad que provenía de la colonia, significaba a la vez crear nuevos modos de fijar o paralizar las estrategias de movilización social impulsadas por los borbones. Y éstos tenían que ver con la nueva diferenciación étnica en el poder y la visibilización de otros modos de simbolizar la nobleza. El ‘peso de la noche’, que he tomado como título de este subcapítulo,[416] hace referencia justamente a las distintas estrategias segmentadoras que sobreviven al pensamiento revolucionario independentista, y que tienen a su base, una grotesca diferenciación racial de la población disimulada en los fundamentos racionales de la nación, y que trae como consecuencia un proceso de discriminación y explotación que beneficia enormemente a

416 La expresión ‘el peso de la noche’, para referirse al viejo sistema colonial (aunque sin el sentido racial que he profundizado aquí), ha sido tomada de un conocido texto de Portales. La ubicación de la misma, se la debo al historiador Alfredo Jocelyn-Holt, quien dedica un libro al respecto (cfr. Jocelyn-Holt L., 1999). El historiador, no hace ningún énfasis significativo en el aspecto racial que ‘constituye’ al sistema colonial; y me parece hasta cierto punto injustificado el valor excesivo que le otorga al analizar aquella frase de Portales, como una suerte de derroche de originalidad del político, al no haber ningún antecedente histórico en el pensamiento chileno que atestiguara alguna metáfora particular con el tema de la ‘oscuridad’. Bastaba que el historiador sólo diera una mirada al primer escudo nacional, para darse cuenta de la trascendencia, y del significado filosófico que tenía la antigua expresión ‘después de las tinieblas, la luz’; o incluso, el reverso del mismo escudo, llevaba una inscripción que decía *Umbra et nocti, Lux et libertas succedunt*, que significaba nada más que “la luz de la libertad, viene después de las sombras de la noche” (Manzo G., 2010: 146).

las clases aristócratas de Chile, y a la marginación del poder, no sólo de los pueblos indígenas, sino también, y principalmente, de los propios mestizos encarnados en las capas populares del país.

Cuando digo 'principalmente', no me refiero a que sea más importante la marginación de la plebe por sobre la indígena; sino a que esta investigación no abarca ésta última; al menos, bajo ningún aspecto fundamental, sólo tangencialmente. Lo que me he propuesto, y que he explicitado en la introducción, es abordar los mecanismos de dominación racial que estaban presentes en los diversos discursos criollos (desde la ciencia, en la política, y en los modos culturales) al momento de formarse como 'clase' social (que obviamente es una formación anterior a la Independencia). De la discriminación o marginación indígena del cuerpo 'nacional', sólo he hecho algunas constataciones que dicen relación a que, durante el tránsito del siglo XVIII al XIX, el indígena pierde su condición humana para el Estado, no sólo por la teorización fantasiosa que se hace sobre su inferioridad (avalado, vuelvo a recordar, por los naturalistas más destacados de la época), sino también, desde el momento mismo de su reivindicación (principalmente por los jesuitas exiliados), en que pasó a formar parte del 'mito' fundacional de la Nación; el indígena –a comienzos del siglo XIX–, valía más como un 'símbolo' sobre el heroísmo y valores asociados, que como un ser humano de carne y hueso. No hubo participación de los indígenas en la revolución de Independencia como sujetos nacionales, o como sujetos con voz y autonomía, sino tan sólo como víctimas del aparato estatal (y cultural) que los colocaba en un lugar muy marginado del proceso mismo de construcción, al momento que sus figuras eran retratadas como mito heroico en la historia. El historiador Miguel Luis Amunátegui, lo describe del siguiente modo:

> Pero si los araucanos no combatieron personalmente en favor de la independencia de Chile, su historia, su ejemplo prestó a los patriotas el más eficaz de los ausilios.
> Aquella tribu de bárbaros, tan poca numerosa, tan escasa de recursos, lo había osado todo, ántes que soportar el yugo extranjero.

> Era aquel un modelo sublime puesto a la vista de los chilenos que se hallaban hasta cierto punto en circunstancias análogas. Ellos también defendían sus tierras, sus familias, sus personas, su patria, contra la dominación que les imponían los peninsulares.
> I para que aquel ejemplo conmovedor produjese mayor efecto en las imajinaciones de los insurrectos, era presentado a su admiración en magníficos versos, estaba consignado en un monumento épico (Amunátegui, 1871).

El 'indio', entonces, será reivindicado, como ya hemos señalado en otra parte, gracias al debate o 'disputa del nuevo mundo', en que algunos jesuitas americanos logran rescatar o justificar –por medio de argumentos provenientes de la Historia Natural–, el importante rol paternal o de guías, que los criollos de América cumplían al interior de este proceso histórico ilustrado, o de la 'salida del hombre de su minoría de edad' –como diría Kant–, de esa inmadurez, u oscuridad (*Tenebras*) en que se encontraban los chilenos durante la colonia. Sin embargo, esta reivindicación no constituirá de ningún modo la participación de los indígenas en los procesos independentistas, ya que, insistimos, durante la nueva república, sólo serán instrumentalizados como un objeto de representación patriota, o como la fuente inspiradora de la lucha contra los realistas.[417]

---

417 El primer escudo de Chile data de 1812, cuando José Miguel Carrera lo exhibe en la misma pomposa ceremonia que aludí en otra parte (véase *supra*, nota al pie n° 408). Según su versión 'oral', puesto que no hay registros del mismo, se dibujaron dos indígenas en el centro (cfr. Martínez de Urquiza, 1848: 149-150). Todas las reproducciones posteriores, tanto en pinturas, grabados, etc., han sido realizadas conforme a la memoria histórica del relato o crónicas como la de Martínez de Urquiza. Hay un dibujo muy interesante que aparece en el semanario del 20 de Julio de 1912, en la revista Zig-Zag (s/a, 1912), donde los 'supuestos' indígenas en su interior, aparentan más ser unos guerreros greco-romanos que mapuche. Esto, evidentemente, tiene que ver con la concepción cultural que se tiene de ello a comienzos del siglo XX; sin embargo, creo que no se encuentra muy alejado del imaginario del siglo XIX, al idealizar al nativo siempre desde un punto de vista 'europeo' (recordemos que Europa, durante a segunda mitad del siglo XIX, también realiza un proceso de sacralización de su propia cultura, a partir de una genealogía con 'lo griego' y 'lo romano').

Ilustración 16
Primer escudo de Chile (1812)[418]



Ilustración 17
Primer escudo de Chile (versión 1912)[419]



418 Tomado desde (Manzo G., 2010: 146).
419 Tomado desde (s/a, 1912).

Independencia/civilización, o modernidad/colonialidad

El mestizaje se verá desfavorecido en otro sentido, que podría asemejarse, sólo en parte, a lo que Marx llamaba como 'ejército industrial de reserva'[420], pero que en este caso, dicha casta ('racialmente' considerada), pasará a conformar la amplia clase social del 'bajo pueblo'[421], bajo un discurso político (y en cierto modo científico, como vimos en el apartado anterior, que coloca a la clase dominante criolla en el pináculo de esta cruzada civilizatoria, con el deber moral de civilizar a las clases menos favorecidas por la naturaleza.

Tan oculto estuvo el mensaje racializador[422] al interior de la 'cruzada civilizatoria', que llegó incluso a mantenerse muy vigente durante gran parte del siglo XIX (y del XX).

---

420 La analogía la he tomado prestada del historiador Mario Góngora; sin embargo, no me parece del todo exacta. Según el historiador, el 'vagabundaje' sería lo mismo que el 'ejército industrial de reserva' en Marx; pero no puedo estar completamente de acuerdo. Para Marx, la pobreza y el proletariado podían mirarse desde dos puntos de vista muy diferentes: uno respecto al excedente obrero que la acumulación capitalista originaría al interior de la sociedad, por medio de un proceso de utilización de esta mano obrera cuando la industria se encuentra en su momento de más alto trabajo, pero que en momentos de crisis se ve desplazada a las calles y al desempleo (pobreza digna); a esta clase de obreros desplazados Marx los considera como el motor oculto o el corazón que moviliza la acumulación capitalista. Y, por otro lado, se encontraría el 'lumpen proletariado' (o pobreza indigna), que nada tienen que ver con el 'ejército de reserva', y al cual se refería Marx muy despectivamente como libertinos, degenerados, vagabundos, aventureros, mendigos, etc. Creo que que la analogía aquella, podría aplicarse mejor al 'mestizaje', y a una buena parte de los 'vagabundos' (pero no a todos) que, como sabemos, se constituye como clase emergente sólo gracias al tránsito o emigración desde una vida rural –principalmente provenientes del inquilinaje de la zona central del país–, hacia las ciudades que comenzaban a constituirse en el centro político y comercial (Véase *infra* lo que decimos respecto al 'pobre vergonzante' y el 'pobre fingido', pp. 239ss.).

421 Por 'bajo pueblo', he comprendido lo mismo que 'plebe' o 'capa popular'; conscientes de que –como señala Salazar (Salazar, 1989: 10)– será durante los años 30' del siglo XIX cuando los patricios de entonces relacionarán la 'clase trabajadora' con buena parte del campesinado y de los estratos sociales más bajos.

422 No quisiera ser tan majadero en este asunto; pero es de vital importancia entender los conceptos de 'raza', racismo', 'racialización', etc. siempre desde el contexto que he esclarecido en los capítulos anteriores. Puede resultar un anacronismo tremen-

Son muy esclarecedoras las palabras que pronuncia en un discurso público el historiador chileno Benjamín Vicuña Mackena, cuando en 1856 homenajeaba a Juan Ignacio Molina; allí se distingue lo que señalé en la introducción de esta investigación, y que constituye el principal supuesto epistemológico de la misma, a saber: la distinción entre colonialismo y colonialidad.

La diferencia que realiza Vicuña Mackena es fundamental, a pesar de pertenecer él mismo a la 'cruzada civilizatoria' que le hace legitimar inconscientemente la idea de dominación cultural que subyace a este discurso. La cita es extensa, pero muy propedéutica a la hora de considerar el proceso independentista y su inherente racialización:

> Hagamos empero, señores, una distinción... la Independencia y la Civilización son épocas, principios y generaciones distintas. La Independencia acabó ya su rol. Cerrose esa era grandiosa, cuando roto el cetro de España, nuestra ley fue reconocida por sus reyes. Esa fue la obra iniciada en 1810, cifra de glorias y de bendiciones de la que en estos días debiéramos hablar sólo de rodillas... Pero lo repetimos, señores, esa era está cerrada; no nos quedemos más tiempo dentro de este círculo que no es para nosotros sino una arena vacía donde nuestras fuerzas están ociosas y donde sólo pisamos el polvo de una gloria que no es del todo nuestra porque sólo es heredada; cerremos ese templo y echemos los cimientos de un nuevo altar; dejemos la lira de la alabanza y tomemos la plana de la acción; harto hemos cantado ya esa edad de prodigios, trabajemos a nuestro tumo; creemos, organicemos, impulsemos, dominemos el pedestal que nos ha sido dado, levantemos la cúspide que falta a monumento aún no concluido, cerremos el pasado, consumemos el presente, iniciemos el porvenir. ¡Señores... esta ceremonia es un adiós y un bautizo! La era de la Independencia queda cerrada. La era de la Civilización está, pues, desde hoy abierta... Y entremos en ella, señores. Ocupemos cada uno nuestro puesto: la tarea es harto menos ingrata y tanto más grande que la ya concluida... Las grandes familias del coloniaje se rebelaron contra la monarquía española. Tócanos ahora a nosotros

---

do para algunos, hablar de racismo en Benjamín Vicuña o Francisco Bilbao, por ejemplo, peor aún de un racismo durante o antes de la independencia de Chile. Para evitar esta aparente anacronía, es que he justificado el sentido en que empleo dichas palabras, y al concepto que hacen referencia.

pronunciamos en abierta rebelión contra el error, las supersticiones, la monarquía del vicio, el coloniaje del pueblo. El pueblo se ha emancipado de hecho del coloniaje, pero el espíritu del coloniaje palpita todavía vivo y potente en su alma y en su frente; arranquémoslo ahora con mano firme, busquemos el bien en el bien mismo, aspiremos a la libertad en la libertad misma; realicemos la civilización en la civilización, esto es, en el pueblo que es la mayoría, que es la unanimidad porque todos somos el pueblo, y si hay un poco de civilización aquí y allí y barbarie en todas partes, hay peligro, hay lucha, hay mal; no hay civilización, sino barbarie. Pero la Providencia, señores, que asigna su puesto a cada criatura y encadena los siglos, las épocas y las generaciones en su inescrutable mente de infinito porvenir, da también a cada siglo un espíritu, a cada época una misión, a cada generación un rol. Al siglo dieciocho llamósele de la razón; apellidose de la Independencia la era que le sirvió de desenlace y la generación que realizó ésta tuvo por real el pelear entre sables y cañones. Nuestro siglo, a su vez, ha sido llamado del progreso; nuestra época es la Civilización y nuestro rol ¿cuál es?, ¿dónde está nuestra palanca de acción?, ¿nuestro ejército de combate dónde se encuentra? Aquí lo tenéis, señores; somos nosotros todos, los soldados de la Instrucción Primaria...! (Vicuña Mackenna, Benjamín; cit en Subercaseaux, 2000: 48-49).

Independencia y civilización constituyen para Vicuña Mackenna dos momentos muy diferenciados. El primero hace relación a un proceso histórico-jurídico-político que pone término al 'coloniaje'; mientras que el segundo, al espíritu reformador que inspiraría el pensamiento ilustrado, y que supone, desde luego, el deber moral de 'civilizar' a quienes estén por fuera de las creencias y costumbres del 'nuevo mundo' inventado por los conquistadores y enriquecido por los criollos y peninsulares.

Lo que no distingue Vicuña Mackenna es que el proceso civilizatorio se lleva a cabo en Chile sólo gracias a la pervivencia del 'racismo' que lo hace posible: "sin Colonialidad no hay Modernidad"[423].

Es muy interesante contrastar esta perspectiva del pensador chileno, con lo que dirá pocos años después José Carlos Mariátegui respec-

423 Sobre esto he dicho suficiente; aunque remito siempre al segundo capítulo de esta investigación, donde intento explicar más detalladamente cómo la colonialidad se instaura en Chile de manera objetiva durante el siglo XVII. *Supra*, pp. 57ss.

to a las literaturas nacionales; literaturas entendidas, claro está, como un modo de ver e interpretar el mundo en que se vive, o como la construcción socio-cultural de la nación que se desea vivir y enseñar a la posteridad, como cuando entra en juego la idea de 'civilizar'. Mariátegui habla de un 'colonialismo *súperstite*', para indicar que el 'coloniaje' ha cesado sólo en tanto aparato político-jurídico (con la Independencia), pero que: "nuestra literatura [léase, cultura o proceso civilizatorio] no cesa de ser española en la fecha de la fundación de la República. Sigue siéndolo por muchos años, ya en uno, ya en otro trasnochado eco del clasicismo o del romanticismo de la metrópoli" (Mariátegui, 2007: 199)[424]. Y agrega que ese carácter 'colonial' o 'trasnochado' no lo es sólo por la dependencia y el vasallaje tan característicos de la época que antecedía a la Independencia, sino que "lo es, sobre todo, por su subordinación a los residuos espirituales y materiales de la Colonia" (Mariátegui, 2007: 200). Y sigue preguntándose a qué residuos podría referirse; para responder que para llegar a saberlo "hay que sondear en un mundo más complejo que el que abarca regularmente la mirada del crítico" (Mariátegui, 2007: 201). Evidentemente, Mariátegui, hace uso de la literatura para elaborar una crítica más allá de la mera crítica literaria; hace una crítica estrictamente filosófica al dejar al descubierto la más cruda estructura de poder que los criollos mantuvieron vigente con el cese del coloniaje, y que ha permeado la fundación de las naciones americanas. La 'diferencia étnica' es, para Mariátegui, el 'mundo complejo' que escapa a los ojos de la 'civilización':

> En un país dominado por los descendientes de los 'encomenderos' y los oidores del virreinato, nada era más natural, por consiguiente, que la serenata bajo sus balcones. La autoridad de la casta feudal reposaba en parte sobre el prestigio del virreinato. Los mediocres literatos de una república que se sentía heredera de la Conquista no podían hacer otra cosa que trabajar por el lustre y brillo de los blasones virreinales. Únicamente los temperamentos superiores –precursores siempre, en todos los pueblos y todos los climas, de las cosas por venir– eran capaces de sustraerse a esta fatalidad histórica, demasiado imperiosa para los clientes de la clase latifundista (Mariátegui, 2007: 201).

424 Los corchetes son míos.

Civilizar, entonces, volviendo a Vicuña Mackenna, es siempre llevar la luz de la razón a quienes se hallan en estado de niñez, de infantilismo, o que requieren de una 'instrucción primaria', muy en sintonía con lo que Immanuel Kant decía respecto a la Ilustración. La 'autoculpable minoría de edad', o estado de coloniaje, es un estado del ser humano que debe ser totalmente erradicado, es un destello de la barbarie y del salvajismo (y, por tanto, de peligro, de lucha, del mal). Recordemos que para Vicuña Mackenna la barbarie está asociada muy directamente con el pasado más remoto de la República, y más que ser un epíteto de traza socio-histórica (como hemos demostrado en este libro), es para Vicuña Mackenna un estado relativo a la naturaleza humana que tiene su germen en las 'malas razas' indígenas que dominaban el territorio antes de la llegada del español.

Aunque no pretendemos adentrarnos en el racismo de mediados del siglo XIX, valga tener en consideración una de las ideas más duras que vienen a permear el horizonte cultural de los tiempos posteriores a la Independencia; justamente que la 'barbarie' o el 'salvajismo' es una condición de carácter ontológico; se es bárbaro en la medida que se está ligado a un pasado étnicamente inferiorizado. No tiene sentido, por ejemplo, desde la mirada del diputado, que el etnocentrismo 'araucano' haga que sus habitantes se vean a sí mismos como el centro de las culturas colindantes, ya que sería su condición étnica la que determina a la 'barbarie' en que se encuentran. Hablando del calificativo de 'bárbaro', dice irónicamente Vicuña Mackenna: "[...] ¿es razón para que una nación sea bárbara el que otros pueblos, por ignorancia o superstición, la crean o la llamen tal? ¿se imagina su señoría que los araucanos no creen también bárbaros a los huincas, a los chilenos de hoi como a los de la conquista?" (Vicuña Mackenna, 1868).

La respuesta del diputado chileno es obvia: no, no hay razón para que un pueblo ignorante y supersticioso llame 'bárbaro' ni a los conquistadores ni a los chilenos. Que el 'araucano' no pueda hablar, no es una cuestión fortuita; se trata –como he intentado reseñar aquí– de una construcción del discurso imperial europeo durante una data muy extensa.

Aquí subyace, evidentemente, el modelo de la *Hybris del punto cero* que coloca a la 'civilización' como un diseño global, modelo univer-

sal y absoluto, o como una 'plataforma metaempírica', desde la cual se sobrepone la 'blancura' representada en algunos pueblos europeos (no tanto estéticamente, sino también en su aspecto cultural)[425], como un elemento clave de diferenciación y jerarquización de la humanidad; se ubica, de este modo, a los pueblos étnicamente distantes del prototipo europeo en los peldaños más bajos de la escala social de progreso:

> El indio [...] no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque solo adora todos los vicios en que vive sumerjido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición i todo ese conjunto de abominaciones que constituye la vida del salvaje. [...]
> I por qué podría ampararse al indio que vive tendido de barriga aletargado por el vapor de sus chichas i que solo se ajita al nombre del pillaje. [...]
> Es cierto que el bárbaro es valiente; ¿pero qué salvaje no lo es? Es cierto que el indio defiende su suelo; pero lo defiende porque odia la civilización, odia la ley, el sacerdocio, la enseñanza. La patria que él defiende es la de su libre y sanguinaria holgazanería, no la santa patria del corazón, herencia de nuestros mayores, santificada por sus leyes, sus tradiciones i sus tumbas (Vicuña Mackenna, 1868: 7-8).

Podría continuar citando innumerables expresiones racistas de Vicuña Mackenna, pero por muy interesantes que parezcan, escaparía totalmente a los objetivos de este trabajo.[426] Sólo quisiera dejar claro que durante el siglo XIX hubo en la intelectualidad chilena una recepción incuestionada de los prejuicios raciales de la Ilustración. Incluso en Francisco Bilbao, mentor de Vicuña Mackenna, puede hallarse un cuadro muy descriptivo de la herencia que la Historia Natural (y su consecuente clasificación racial) había dejado a la posteridad[427].

---

425 Recordemos que la 'blancura' no hacía una referencia directa, ni necesaria, al color de la piel, tenía más que ver con un estilo de vida, con un modo de *escenificar socialmente como blancos* un tipo de riqueza estrictamente cultural (como el lujo, los modales, tipos de vestimentas, lenguaje, ideas políticas, etc.) (cfr. Castro-Gómez, 2005a: 68-73).

426 Véase: (Bottinelli Wolleter, 2008, 2009).

427 Es muy interesante el texto de Francisco Bilbao sobre *Los Araucanos*; si bien, no es tan radical como Vicuña Mackenna, hay en él un sesgo muy propio del racismo que impregnó los saberes científicos y filosóficos de la Ilustración. Véase (Bilbao, 1866: 305-350).

Veíamos, entonces, que Vicuña Mackenna (y también algunos de sus coetáneos), se hace partícipe de esta 'cruzada civilizatoria' que se articula con mayor fuerza durante la Ilustración, al mismo tiempo que acepta sus implícitos prejuicios respecto a una clasificación racial de la humanidad; dando como resultado que su propio ideal civilizatorio sea, a la vez, un ideal por construir un mundo sobre la base de los imaginarios de 'blancura' que la clase dominante perpetuaba desde los primeros siglos del coloniaje. Es decir, si bien Vicuña Mackenna opone 'civilización' a 'coloniaje', aquí los hacemos coincidir en un sólo punto de inflexión en que la 'civilización' se hace extensiva a la conservación del lado más oscuro que el Siglo de las Luces traía consigo: el acto de 'civilizar' es, de alguna forma, un modo de encubrimiento que la Modernidad ha hecho de la colonialidad.

Iustración y 'libertad'. Legitimación de las diferencias innatas

Si pudiéramos realizar un paralelismo entre la literatura ilustrada europea y la independentista en Chile, deberíamos fijar nuestra atención en *WA* de Immanuel Kant y en los catecismos independentistas *CP*[428] y *CPC*[429]. Si bien los contextos y las motivaciones –por todos conocidos–, son obviamente diferentes, y como también ya he señalado, no pueden estar diacrónicamente relacionados, no podemos dejar de reconocer que, sinópticamente, existe entre ellos una asombrosa similitud.

Los tres textos constituyen respectivos 'lugares de enunciación' al interior de un complejo proceso de colonización, donde se habla entre líneas de dominación, de relaciones de poder, no sólo entre europeos/

---

428 En: (Henríquez, 1813).

429 Según Hanisch (cfr. 1970: 14 nota al pie n°12), el *CPC* ha tenido varias ediciones, por Pedro Godoy, Gonzalo Bulnes, Enrique Matta Vial y Ricardo Donoso; sin embargo, para efectos del presente trabajo, he consultado el manuscrito original (Amor de la Patria [ms.], 1810) y su respectiva transcripción (Amor de la Patria, 1810). Sobre el CPC, sus fuentes y autoría, véase: (Donoso, 1843; Cruz, 1894; Hanisch, 1970; Cancino T., 1989; Corvalán M., 1996; Sagredo B., 1996; Cancino T., 2008).

americanos, sino también entre quienes conforman esta nueva lógica provinciana de categorías criollas/mestizas-nativas.

¿Qué es la Ilustración según Kant?

> La Ilustración [*Aufklärung*] es la salida [*Ausgang*] de la humanidad de un estado de inmadurez, de la que ella misma es culpable [*verschuldeten Unmündigkeit*]. El estado de inmadurez es la incapacidad de hacer uso del propio entendimiento, sin la guía de otro. La falta de decisión y valentía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece en ese estado (WA AA 08, 35)[430].

Hay dos maneras tradicionales de interpretar la Ilustración kantiana y, por extensión, la Ilustración europea en general. Primero, en un sentido asintótico, como un estado moral deseado, o un momento futuro del progreso de la humanidad en que podría realizarse la perpetuidad de una paz entre los pueblos; esto es, la homogeneización global en torno a una constitución civil 'perfecta', que la Modernidad tiene como propósito, pero que no existe como tal. Y, segundo, en su sentido dinámico y real, como un 'motor' o 'dinámica' que posibilitaría la consecución de dicho estado. Esto es, la Ilustración sería tanto un 'futuro estado moral de realización', como un 'proceso de constante liberación o 'salida' (*Ausgang*) (Cf. Menéndez Ureña, 1989); de ahí que el propio Kant afirmara muy oportunamente que su presente histórico sólo estaba en vías de la Ilustración: "¿vivimos ahora en una época ilustrada? responderíamos que no, pero sí en una época de Ilustración" (WA AA 08, 40)[431].

---

430 "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen" (Traducción y corchetes míos). El empleo de las palabras 'decisión' y 'valentía', las he tomado prestadas de la traducción de Enrique Menéndez Ureña (cfr. 1979: 56-60). Enrique Dussel, emplea las palabras 'pereza' y 'cobardía' respectivamente (Dussel, 1992: 14).

431 "[...] leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? So ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung". Traducción desde (Kant, 2004a).

De este modo, si la Ilustración es un proceso en el que 'atreverse a pensar por sí mismos' (*Sapere aude*) se convierte en la consigna o divisa (*Wahlspruch*); por un lado, ya veíamos en otro apartado[432], que atreverse a servirse bien y con seguridad del propio 'entendimiento' (no de la 'razón'), puede hacer referencia al 'buen juicio' o 'sentido común'[433] del cual el hombre ha sido dotado 'naturalmente' (*Naturgabe*) y diferenciado conforme a las necesidades que cada 'variación' de la especie humana ha requerido desde sus orígenes.

Pero, por otro, deberíamos también considerar como necesaria su contraparte, es decir, aquello que maquina intencionadamente en contra de la Ilustración de los pueblos; esto es, de aquello que impide la salida del hombre de su minoría de edad. Y como el entendimiento nos es dado 'por naturaleza' (*Naturgabe*), hay quienes han hecho un 'abuso' de aquellos dotes, para subyugar o mantener en estado de precaria inmadurez a quienes han sido menos favorecidos: "Los grilletes que atan a la persistente minoría de edad están dados por leyes y fórmulas: instrumentos mecánicos de un uso racional, o mejor de un abuso, de sus dotes naturales [Naturgaben]" (WA AA 08, 36)[434].

---

432 Véase, *supra*, p. 217ss.

433 Nos ampliaría mucho la definición y explicación que hace Félix Duque al respecto: "[...] no es en absoluto lo mismo 'entendimiento' y 'razón'. El primero es la facultad de juzgar (cfr. KrV B 94), entendiendo como tal la emisión de juicios determinantes o sea: de combinar (separando o uniendo determinaciones a un sujeto) por subsunción de un caso particular bajo una regla universal. Al entendimiento (o buen juicio; los alemanes llaman al "sentido común": *gesunder Menschenverstand*) no se accede; o bien se tiene, o no se tiene. Esta 'facultad de pensar (de representarse algo por conceptos)' Anth 07, 196) es en efecto un 'don natural' (Naturgabe; Anth AA 07, 197), que pertenece pues a la dotación del hombre y del que éste puede 'servirse' para sus intereses y fines: lo cual implica desde luego que el pensar no es ni con mucho la seña definitoria del hombre ni su actividad más alta, sino algo subordinado. Qué sea en cambio la razón es algo mucho más complejo, cuya dilucidación llevará tiempo. Digamos por ahora que la exhortación ilustrada implica para empezar esto: hay que servirse del propio entendimiento para ponerlo –y ponernos– al servicio de la razón común" (Duque, 2004: nota al pie n°4). Las citas han sido adecuadas conforme al sistema que he venido empleando en este libro.

434 "Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit". Traducción desde (Kant, 2004a: 34).

Pero, aunque la restricción de nuestro 'entendimiento' esté dado, incluso, por algún 'poder superior' –nos dice Kant–, es decir, tan poderoso que su 'abuso' sobrepase todas nuestras fuerzas, nadie podría restarnos de la más inocente de todas las facultades del ser humano: 'la libertad de hacer un uso público de la propia razón'.

Pensando en la colonización europea en América (y luego en la política de los criollos y mestizos), podemos estar seguros de encontrar aquí una reverberación de aquella culpa que la Modernidad atribuirá a los vencidos. No hay poder alguno que pueda coartar la libertad del pensamiento más que la propia falta de 'decisión' y 'valentía' o, dicho en otras palabras, nada más que la propia 'pereza' y 'cobardía' podría determinar la condición de 'infancia' o de subyugación respecto a ese poder externo (o metropolitano), que se apropia de la voluntad del Otro colonizado.

De allí que se apele permanentemente a la 'libertad' como único valor garante de la 'igualdad de posibilidades', de aquella que les permita a 'todos por igual' la participación en el sistema político y legal que se propone. Y, puesto que cualquier ser humano está presto a pensar por sí mismo o a ejercer dicha 'libertad' del pensamiento, por lo mismo, es 'culpable de su propia dominación' en la medida en que no hace uso de aquella inocente facultad. Es más, la 'culpa' por sí misma equivaldría a "violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad" (WA AA 08, 39).

Puestas así las cosas, adquiere sentido la polémica frase del filósofo: "¡razonad tanto como queráis, y sobre lo que queráis, pero obedeced!" donde insinúa que el pueblo que aún no ha alcanzado un grado considerable de Ilustración, debe someterse libremente a las bondades de un 'señor' que sí haya llegado a ese elevado estado de moralidad, que le permita gobernar 'como si' (*als ob*) sus acciones nunca proscribieran algo en contra de la salida de la 'minoría de edad' de los súbditos.

Aunque ya he hablado de esto en otra parte, quisiera subrayar aquí lo siguiente: la 'libertad' exigida y posibilitada por un gobernante (ilustrado), no es otra cosa que la legitimación de un sistema de segregación que 'naturaliza' las diferencias sociales (como originadas en lo

'innato', y potenciadas por factores externos); sistema en cierto modo 'racial' (o proto-racial), en cuanto concibe las diferencias sociales (la desigualdad, por ejemplo) como producto de un proceso 'natural' donde las 'disposiciones naturales' (*Naturanlagen*) que han sido depositadas en los distintos 'troncos' (*Stamme*) o variaciones de la humanidad (evidenciados por el color de la piel), se han visto afectados conforme a la capacidad adaptativa y receptiva frente a factores externos al sujeto. Por eso, veíamos antes, para Kant la 'desigualdad' en el mundo era sólo un 'inconveniente (transitorio) de la cultura', que resultaba del antagonismo propio de la existencia humana en su camino por alcanzar un grado de civilización más avanzado.

Por supuesto, la insistencia política de la 'libertad' es también una legitimación de la consecuente 'desigualdad en los resultados', es decir, de las condiciones materiales y efectivas de los individuos; sin embargo, en Kant –como ya hemos dicho–, esto pasa a segundo plano en la medida en que lo que le interesa es el resultado de la especie en su conjunto, y no del individuo; de allí su indiferencia o pasividad frente a los horrores del presente, y de los cuales ha preferido hacer a un lado su vista, para contemplar tranquilamente el devenir antagónico de la existencia humana, muy en sintonía y como una coincidencia de la época, con el 'dejar hacer, dejar pasar' (*laissez faire, laissez passer*) de los 'talentos' (*Talent*), las 'aplicaciones' (*Fleiß*), y la suerte (*Glück*).

En Chile, Camilo Henríquez en el *CP* de 1813, luego de señalar la ya clásica (y a veces hostigosa) sentencia ilustrada: "Todos los hombres nacen iguales e independientes, y deben ser iguales a los ojos de la ley" (Henríquez, 1813: 148); hará una notable relación entre la 'naturalización de las facultades', es decir, entre aquella idea según la cual no todos los seres humanos tenemos (innatamente) las mismas 'disposiciones naturales', y el proyecto biopolítico Borbón del 'bienestar' o 'felicidad pública' del que hablamos en el capítulo VI; y de este modo, justificar las diferencias 'evidentes' que existían entre, por un lado, los que estaban capacitados para dirigir el proyecto republicano, y, por otro, el 'bajo pueblo': "No es contra la igualdad la preferencia que se da por los pue-

blos libres a las virtudes, a los méritos y a los talentos porque tienen ante los ojos la utilidad general" (Henríquez, 1813: 148).

Y luego hace una defensa de la 'libertad' en un tono muy singular, y propia de un sacerdote, donde apela al modelo ético cristiano para solventar el modelo liberal competitivo de la república:

> La libertad es el poder y facultad que tiene todo ser de hacer lo que no sea contrario a los derechos de otro. La libertad está fundada en la naturaleza; tiene por regla la justicia y por baluarte y salvaguardia a la ley. Los límites de la libertad están comprendidos en esta máxima de N. S. Jesucristo: No hagas a otro lo que no quieras que se ha a contigo. *Alteris ne feceris quod tibi fieri non vis* (Henríquez, 1813: 148).

Y, por último, agrega unas palabras que nos trae inmediatamente a la mente el opúsculo kantiano, pero que obviamente son parte del espíritu ilustrado que impregnaba todas las esferas del pensamiento en el siglo XIX: "Jamás puede suspenderse la libertad de manifestar sus pensamientos, sea por medio de la prensa, sea de cualquier otro modo. [...] La ley debe proteger la libertad pública e individual contra toda opresión" (Henríquez, 1813: 148-149).

La infancia de Chile, y el tutelaje de los 'padres' criollos

Enrique Dussel, ha formulado una contundente réplica a Kant: "¿un africano en África o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?" (Dussel, 1992: 14).

La tesis que unifica racismo-Modernidad es justamente ésta: que la conquista, y luego los procesos independentistas son distintas modalidades geopolíticas de los procesos de emancipación, en tanto sus discursos han interiorizado la idea de que el proyecto ilustrado posibilitarían al nativo, al mestizo o, más bien, al pueblo su 'salida' (*Ausgang*) del lamentable estado de 'culpable inmadurez' (*verschuldeten Unmündigkeit*) en que se encuentran; discursos que tienen como denominador

común esa pretensión salvadora de la precariedad, del estado incivilizado, salvaje o, en última instancia, de su estado de 'barbarie'.

En este punto recordemos lo que he venido diciendo desde el comienzo respecto a que la Ilustración no se trataría simplemente de un fenómeno europeo, que luego se expandiría por América (como se ha dado en pensar), sino más bien se trataría de un conglomerado de discursos que tienen diferentes lugares de producción y enunciación, conforme a un patrón común que ya durante el siglo XVIII se hallaba plenamente extendido por todo el mundo (Cf. Castro-Gómez, 2005a: 22).

Pero veamos más de cerca el *CPC* que circulaba en Santiago de Chile durante los años previos a la Independencia. En su *incipit*, dice lo siguiente:

> La instruccion de la juventud es una de las bases mas esenciales de la sociedad humana, sin ella los Pueblos son barbaros y esclavos, y cargan eternamente el duro yugo de la servidumbre y de las preocupaciones; pero a medida que los hombres se esclarecen conocen sus derechos y los del orden social, detestan la esclavitud, la tiranía y el despotismo, aspiran a la noble livertad e independencia… (Amor de la Patria [ms.], 1810).

Este manuscrito, que circula anónimamente durante los días previos a la instalación de la Primera Junta de Gobierno, es un texto que exhorta a una 'emancipación' en su más puro sentido kantiano, es decir, a una liberación de los 'jóvenes'[435], o del pueblo en su estado de inmadurez, frente al absolutismo español[436].

---

435 Claro está que la 'jovialidad' a que se refiere el texto no es de carácter biológico como podría creerse. Sin embargo, son de esta idea: (Hanisch, 1970; Cancino T., 2008).

436 Si bien el *CPC* es un discurso forjado sobre la base de una narrativa ilustrada en contra de la colonización o coloniaje, está muy lejos de significar un desapego de las estrategias raciales de subjetivación o Colonialidad. En casi todos sus párrafos se encuentran frases que dejan entrever las "revindicaciones de la élite criolla con respecto al comercio, al sistema tributario, a la agricultura y la educación" (Cancino T., 1989: 117), manteniendo al mismo tiempo una férrea lealtad al rey (en el caso de los criollos conservadores), y a los capitales simbólicos adheridos en la cultura europeizada de las élites locales (como los criollos ilustrados). No fue sino hasta que los criollos (ilustrados) tuvieron la seguridad de que era posible administrar la 'blancura' conjuntamente a la independencia del poder político y jurídico, cuando comienza a tomar fuerza la idea de independencia total y absoluta de

El lenguaje del *CPC*, al alinearse al pensamiento ilustrado de emancipación, adquiere ese tono paternal y dadivoso con la plebe, donde el llamado es siempre una invitación a la salvación, y una advertencia a los ciudadanos de los peligros de la tiranía o de todo aquello que atentara contra la 'libertad' que ya señalábamos anteriormente:

> Americanos os miran como a niños de escuela, o como a esclavos estúpidos y se atreben a insultar vuestra moderacion, o por mejor decir, vuestra paciencia e indiferencia por vuestra suerte
> [...] quieren manteneros dormidos para disponer de vosotros como les convenga al fin de la tragedia: temen vuestra separación y os halagan como a los niños con palabras tan dulces como la miel (Amor de la Patria [ms.], 1810).

Según Cancino, "no cabe duda, que el Catecismo Político Cristiano, circuló e interpeló las aspiraciones de las personalidades más avanzadas dentro del patriciado criollo" (Cancino T., 1989: 110), pero tendríamos argumentos de sobra para demostrar que la niñez, la infancia, o la juventud, son siempre calificativos relacionados con la mansedumbre del pueblo o, si nos atenemos al discurso antropológico que he sostenido en esta investigación, deberíamos decir que el *CPC* tiene como interlocutor a los mestizos. De hecho, hay un permanente intento por 'seducir' al mestizo con los viles recuerdos del más vergonzoso pasado colonial; lo invita a resistir o a enfrentarse a los posibles riesgos de un mal trato fundado en la 'mácula' de su sangre que, ciertamente, lo condenaba al servilismo:

> [...] todo el plan de la Metrópoli consiste en que no tratemos, ni pensemos de otra cosa, que en trabajar las minas, como buenos esclavos, y como indios de encomienda, que lo somos en todo sentido, y nos han tratado como tales

---

España. Antes de eso, el discurso de emancipación era compatible con la fidelidad al rey: "Formad vuestro gobierno a nombre del Rey Fernando para cuando venga a Reinar entre nosotros: dejad lo demas al tiempo y esperad los acontecimientos; aquel Príncipe desgraciado es acreedor a la ternura, a la sensibilidad y a la consideracion de todos los corazones americanos" (Amor de la Patria [ms.], 1810).

> [...] mas si fuera posible la reposicion del Govierno Monárquico en España, estos mismos que os llaman hermanos, os llamarian indianos, y os tratarian como siempre, esto es, como yndios de encomienda: entonces tambien los cadalsos y los presidios serian la recompensa de los que se han atrevido a decir con ellos que son hombres libres (Amor de la Patria [ms.], 1810).

De este modo, se generan en la 'plebe' los primeros intentos por mirar la gobernanza europea como una calamidad; pero no la gobernanza del rey en sí, sino la de los 'europeos':

> Los avitantes y Provincias de América solo han jurado fidelidad a los Reyes de España y solo eran vasallos y dependientes de los mismos Reyes, como lo eran y han sido los avitantes y Provincias de la Península. Los avitantes y Provincias de América no han jurado fidelidad ni son vasallos o dependientes de los habitantes y provincias de España: los avitantes y Provincias de España no tienen pues autoridad, jurisdiccion, ni mando sobre los avitantes y Provincias de la América (Amor de la Patria [ms.], 1810).

Europa, no puede otorgarse el derecho de estar por sobre los americanos: "Carisimos Patriotas todos los europeos son enemigos vuestros en este punto; miradlos como a tales, pero tratadlos como a hermanos, compadeceros de ellos; mas si alguno atenta a vuestros derechos, a vuestros privilejios, a vuestra livertad, haced un escarmiento" (Amor de la Patria [ms.], 1810).

Esta distinción es esencial, dado que el *CPC* está lleno de fórmulas que distancian al europeo del americano, pero no con argumentos contra su 'calidad' humana, sino más bien contra el supuesto 'derecho' que éstos se arrogan sobre los americanos. De hecho, el texto hace una salvedad interesante al notar lo siguiente: "Los Europeos de noble origen, que residen entre nosotros como nuestros hermanos, ellos mismos se rien de estas estratagemas ridículas" (Amor de la Patria [ms.], 1810).

Esta distancia, evidentemente, habla de una constitución del 'nosotros' en la delimitación de nuevas fronteras que permitan establecer otros parámetros sobre lo 'bárbaro':

> La Metrópoli manda todos los años bandadas de empleados que vienen a devorar nuestra sustancia, y a tratarnos con una insolencia y una altaneria insoportables; bandadas de governadores ignorantes, codiciosos, ladrones, injustos, bárbaros, vengativos, que hazen sus depredaciones sin freno y sin temor (Amor de la Patria [ms.], 1810).

O, lo que es lo mismo, habla de una homogeneización del pueblo en torno a esta nueva ficción del 'nosotros' y 'ellos'; la frontera que interpone esta geografía imaginaria distinguirá la civilización de la barbarie en un doble sentido; primero como una homogeneización del pueblo frente al extranjero déspota:

> Governadores: Chilenos ilustres y libres, ya no existe el déspota inepto que os atropellaba: su despotismo, y sus perfidias han recordado nuestra energía y patriotismo. Sus viles satélites, consejeros, y coadjutores desaparecerán como el humo en el momento que hableis, y les hagais entender por la primera vez que sois hombres libres (Amor de la Patria [ms.], 1810).

Y segundo, la distinguirá como frontera étnico-social al interior del territorio, con tal de definir quién conduce a quién en esta cruzada civilizatoria que es la república[437]. El *CPC* se muestra como la 'instruc-

---

437 La 'homogeneización' del discurso patriota es una articulación desde 'lo público', una homogeneización 'étnica' en tanto se pretende absorber las diferencias culturales de indígenas y de mestizos bajo un mismo patrón cultural 'nacional'. Sin embargo, dicha 'homogeneización' trae aparejada una 'frontera interna', radicada fundamentalmente en 'lo privado', y que operaría por medio de un poder cultural o simbólico estrechamente ligado al 'imaginario europeizado' de una sociedad monolítica, cristiana, occidental, patriarcal, ilustrada, heterosexual, etc. Como diría Jorge Pinto R.: "Se podría decir que se ha elaborado un discurso según el cual los blancos o europeos son cosas de Dios y nosotros, mestizos, cholos o indios, 'hechuras' de Satanás" (Pinto Rodríguez, 2003: 279); la 'blancura' que permea la sociedad chilena en su conjunto (porque está claro que pertenece al imaginario colectivo), es absolutamente compatible con el proyecto ilustrado de libertad o igualdad, en tanto que el concepto de 'humanidad' que esgrimieron los filósofos, hacía referencia a una humanidad 'restringida' por la idea de 'raza'; y como tal, los mismos principios 'emancipatorios', actuarían como diferenciadores de 'ciudadanos selectos' pertenecientes a una 'ciudad oculta en el corazón de la ciudad colonial' (y evidentemente, también de la republicana). Sobre la 'ciudad letrada',

ción' de la juventud, al modo evangelizador[438], como la voz de la criollidad ilustrada que se siente capaz de gobernar, y encuentra una recompensa el que la 'infancia' de Chile (expresada en el 'bajo pueblo') sea receptiva al mensaje patriótico: "Si la juventud se instruye en principios evidentes por sí mismos, que tanto interesan a su felicidad presente y a la de toda su posteridad: esta será la gloriosa recompensa que yo exija de este pequeño trabajo" (Amor de la Patria [ms.], 1810).

En ambos casos, estamos frente a una configuración identitaria de lo que será la Nación durante el resto del siglo XIX o, como ya señalábamos en otra parte, de una invención o imaginación de la Nación que lleva en su interior el germen de la 'diferencia' entre las castas o clases sociales: "La identidad lejana e insular de Chile, por ejemplo, responde a la visión de un Otro europeo. En la medida que la constitución de una identidad depende de una alteridad ausente, necesariamente se remite a esa alteridad y está contaminada por ella" (Subercaseaux, 1999).

Ya habrá notado el lector hacia dónde estoy dirigiendo mi interpretación. Responder a la pregunta sobre qué interés tiene el patriciado en 'despertar' a la infantil plebe chilena de su letargo, con sentimientos tan 'nobles' de lucha o resistencia contra la dominación europea es, al mismo tiempo, responder al objetivo principal que cumple el *CPC* al

---

véase las notas n° 22, 273, 376, y también, *supra*, p. 197ss. Sobre la distinción entre lo 'público y lo privado', puede consultarse lo que dijimos en la nota n° 373.

438 En el segundo capítulo señalé que la religión vino a ser una de las tecnologías políticas más importantes e influyentes del siglo XVII y XVIII; allí la definimos no sólo como un conjunto de creencias, sino más bien como un "conglomerado de instituciones, de objetos y verdades, y de discursos" (Mendieta, s/f). El *CPC* se presenta de alguna forma como la heredera de aquella misión 'civilizadora', donde los 'criollos' asumirán el rol de tutelaje que ocupaban los europeos durante los primeros siglos de la conquista y la colonia. La 'instrucción' debe entenderse siempre como 'civilización', y ésta, en relación muy estrecha a la religión como antiguo sistema de dominación cultural: "Los Godos, los Vándalos, los Francos, Sajones, y Lombardos, pueblos barbaros e iliteratos del norte, inbadieron el mediodía de Europa en el siglo 4°, hicieron mortandades horribles, y fundaron los Reinos de Italia, Francia, España e Inglaterra: eran idólatras, pero se convirtieron al Cristianismo y se civilizaron" (Amor de la Patria [ms.], 1810).

interior de esta lógica del pensamiento ilustrado criollo, donde Chile ya presentaba los síntomas de una nueva configuración de las relaciones de poder entre las castas.

Para 'salir' de la 'culpable minoría de edad', se debe 'entrar' a otro tipo de tutelaje, donde los criollos van a ocupar el lugar de los europeos en la conducción del país, y conformarán el nuevo esquema de representación y (re)producción de la blancura.

Los 'negros' desean la esclavitud, no la libertad

Antes de ocuparnos de las representaciones o simbolizaciones de la blancura, me gustaría abordar brevemente el caso de la esclavitud negra. Esto porque durante la primera década y algunos años después de la Independencia, acontece en Chile un fenómeno muy particular en torno al racismo de las altas clases sociales. A propósito de 'plebe infantil', y de los deberes de tutelaje que sentía la élite chilena respecto a los menos favorecidos por la naturaleza, los aristócratas llegan a afirmar de los 'negros' que, por un lado, no se encuentran preparados para la libertad, es decir, no les es conveniente ser 'libres' para el desarrollo de su bienestar, puesto que se les condenaría (con la libertad) paradójicamente a la miseria, a la ociosidad y el vagabundaje; y, por otro lado, se dice también, que los 'negros' no quieren ser libres, es decir, que por su propia voluntad (si pudiéramos hablar de 'voluntad') prefieren permanecer en la servidumbre.

Me parece un fenómeno interesante, no sólo porque se entiende al 'negro' como 'naturalmente' servil,[439] sino también porque el senti-

---

439 He evitado explayarme –por muy interesante que parezca– sobre las concepciones peyorativas que se tenía sobre los 'negros' en las taxonomías de los siglos XVIII y XIX. Los filósofos ilustrados casi formaban un consenso en este punto (algo de esto vimos con Kant). Voltaire, por ejemplo, uno de los más influyentes pensadores franceses en Chile, seguía muy de cerca las apreciaciones que al respecto tenía el conde de Buffon, y que se condicen con los prejuicios raciales que tenía el abate Molina respecto a los mestizos, negros y mulatos (véase, *supra*, p. 182ss.). En el pensamiento poligenista de Voltaire (recordemos que Buffon era monogenista), los negros son

do de sus vidas se percibe como funcional a la 'felicidad' de sus amos; esto es, el 'negro' en tanto 'propiedad' ya no es comprendido como un instrumento de 'producción' con el cual (como en las encomiendas) el amo se puede enriquecer, sino que ahora el 'negro' es percibido como un 'instrumento' para la consecución de la felicidad o bienestar del amo, o más bien, para su 'realización moral'.

Cuando hablo de 'realización moral', lo hago desde esa perspectiva 'especular' que he venido describiendo[440], donde el capital simbólico de la blancura o ese universo de sentido que se adquiere al llevar la vida pública 'como si fueran europeos, pero no exactamente igual a ellos' (cfr. Bhabha, 2002: 111-120), se constituye en el fin último al que aspira la sociedad aristocrática del siglo XIX.

Nótese, además, que vuelve a tomar sentido el significado que veíamos respecto de la esclavitud en Aristóteles: "Los instrumentos [o las cosas] en sentido propio son instrumentos para la producción, mientras que la propiedad [o el esclavo] es un instrumento para la acción. […] La vida es acción, no producción y por eso el esclavo es un subordinado para la acción" (Aristóteles, 2005: 1254a)[441].

Claro está que en el siglo XIX la *praxis* humana adquiere un estricto sentido racial de superioridad criolla frente a la indígena y mestiza, y, por supuesto o con mayor razón, sobre la escasa población 'negra' que había en Chile. Pero veamos este fenómeno con más detenimiento.

A Mariano de Egaña (hijo del filósofo Juan Egaña), se le considera uno de los pilares intelectuales más influyentes en la configuración del

permanentemente comparados con animales; así, en una parte de su *Filosofía de la historia*, dice lo siguiente: "[...] los negros y las negras trasplantados a los países más fríos siguen produciendo en ellos animales de su especie, y los mulatos no son sino la raza bastarda de un negro y una blanca, o de un blanco y una negra, así como los asnos, específicamente diferentes de los caballos, producen mulas al acoplarse con yeguas" (extracto del texto en García Martínez y Bello Reguera, 2007: 54). Sobre Voltaire y los 'negros', puede consultarse (Duchet, 1984; Kekavmenos, 2012).

440 Véase *supra*, nota al pie n° 368.

441 Véase *supra*, nota al pie n° 36.

constitucionalismo chileno del siglo XIX[442]. Acusado de 'absolutista' por sus contemporáneos[443], no estaba de acuerdo con los cambios violentos en las reformas del Estado, éstas debían llevarse a cabo por medio de procesos lentos y graduales[444].

Al igual que su padre, Mariano de Egaña tenía una seria reticencia en aceptar la humanidad de los 'negros'[445]. Cuando en 1823 (23 de junio) se aprobaba el proyecto de ley que abolía de manera total la esclavitud en Chile[446], Mariano de Egaña, que en ese entonces era Ministro de Estado, se oponía abiertamente al mismo. Evidentemente, el argumento se presentaba como defendiendo la 'propiedad privada', y no como desfavorable a la libertad de los esclavos[447]. Mariano de Egaña proponía que la liberación de los esclavos debía ir acompañada de una 'retribución' monetaria o indemnización a los propietarios de los mismos por parte del tesoro nacional, en un equivalente al valor que corresponda a los libertos. M. de Egaña no sólo se opuso a la emancipación total, sino también elaboró una propuesta de reglamento con siete artículos que el historiador Barros Arana resume como sigue:

> El reglamento propuesto por Egaña no acordaba la libertad a los esclavos de más de 50 años, para no privarlos del derecho de ser mante-

---

442 Se le considera 'autor principal' de la Constitución política de 1833.

443 'Espíritu conservador' según Diego Barros Arana (1886c: 311).

444 Mariano de Egaña obtuvo su conocimiento constitucional en Inglaterra, donde la monarquía absoluta de los Tudor dio paso a una monarquía parlamentaria. De allí tomaría la idea de que los regímenes políticos (de la dictadura a la república) debían seguir un curso paulatino en la consecución de sus objetivos (cfr. Edwards Vives, 1913).

445 Véase *supra*, nota al pie n° 183.

446 La 'esclavitud' había sido abolida en 1811 (libertad de vientres); sin embargo, en la práctica no había cambiado mucho la situación de los esclavos, dado que la presencia afro-descendiente en Chile no era muy numerosa (cfr. Feliú Cruz, 1973: 18; cfr. Guarda, 1978b: 194).

447 Insisto en que una de las características del pensamiento racial de la Ilustración (y de la Modernidad) es justamente este doble discurso. Por un lado se habla de 'igualdad', de 'libertad', mientras que, por otro, se restringe el concepto de 'humanidad' a un número muy reducido de personas. Por lo mismo, ya lo he señalado, son totalmente compatibles (por no decir, mutuamente necesarios) los valores propugnados por el ideario filosófico de la Ilustración con las estrategias de segregación racial.

> nidos por sus amos, y para no exponerlos en la vejez a la miseria y a la mendicidad; pero si alguno de ellos reclamara su libertad, la obtendría mediante el pago que se haría con los fondos públicos destinados a este objeto, y mediante justa tasación. No podría tampoco alcanzar su libertad ningún varón menor de 21 años; y aún pasada esa edad, necesitaban saber un oficio o una profesión con que pudieran sustentarse, evitándose así un aumento de vagos y de ociosos. Las mujeres no podrían ser declaradas libres mientras no se casasen, a menos de tener parientes de buenas costumbres a cuyo lado pudieran vivir honestamente. Todo esclavo reconocido libre seria pagado por su justo valor; pero el amo perdía este derecho en el caso que se probase ante la justicia que le daba un tratamiento duro e injusto (Barros Arana, 1897: 112; nota al pie n°138).

En la condescendiente interpretación que hace Barros Arana de este lamentable acontecimiento[448], agrega que los esclavos en Chile no superaban los cuatro mil, y que sólo se trataba de ancianos que no pudieron enlistarse en la guerra independentista[449].

Guillermo Feliú (cfr. 1973: 88-97), nos relata un apasionante suceso que ocurriría a tan sólo horas de promulgarse la ley absoluta de abolición de la esclavitud el 23 de Julio de 1823.

---

448 En la misma cita que he reproducido, el historiador destaca la 'buena fe' de Mariano de Egaña: "Estas restricciones [...] eran inspiradas por un buen propósito, y aún por un principio de caridad en favor de los esclavos" (Barros Arana, 1897: 112; nota al pie n° 138).

449 Recordemos que los esclavos 'negros' cumplieron un rol fundamental en la conformación del Ejército Unido contra las fuerzas realistas durante las Guerra de Independencia de Chile (el Ejército de los Andes organizado y liderado por San Martin, estaba compuesto por un gran número de esclavos); eran ellos los que componían las primeras líneas de infantería.
En 1814 se formó también en Chile un 'Regimiento de Ingenuos de la Patria', que estaba formado por esclavos que eran entregados al Estado por los mismos amos como un gesto de 'patriotismo' (obviamente recibían a cambio el dinero equivalente al valor del esclavo); el 'Regimiento de Ingenuos' no tuvo mucho éxito, por un lado, los amos hacían todo lo posible por esconder a sus esclavos e impedir que éstos fueran a la guerra; y por otro, la falta de preparación hizo que éstos fueran atrapados por las fuerzas realistas (cfr. Feliú Cruz, 1973: 51-59; cfr. Peri Fagerström, 1999: 215-218; 233-236). Véase también lo que dijimos del mulato José Romero, *supra*, nota al pie n° 7.

Los amos pertenecientes a la esfera aristocrática no veían ningún problema en la esclavitud misma, al contrario, estaba autorizada por la Iglesia y por las normas coloniales de la monarquía; más aún, como ya lo señalaba la preocupación de Mariano de Egaña, se había tejido en el ambiente una preocupación por el futuro de los esclavos que no tenían ningún oficio en el cual desempeñarse; de allí que se pensara que aumentaría la prostitución, vagancia, y delincuencia (cfr. Feliú Cruz, 1973: 88-89; cfr. Peri Fagerström, 1999: 281-296).

Es evidente que estas preocupaciones pasaban más por una afección a los intereses personales que por una cuestión de carácter social; de hecho, un poco más de una década antes, cuando se decretó la libertad de los esclavos que se enlistaran en la guerra, los mismos aristócratas agudizaron los castigos y acciones represivas para impedir la huida de sus sirvientes; no por otra cosa se dictó en 1811 la libertad de vientres, con tal de impedir los horribles castigos que se habían acentuado luego de la Independencia. Sin embargo, el principio de 'humanidad' no había variado mucho de una década a otra; los argumentos que se daban, aunque apelaban a la 'voluntad' del esclavo, estaban en directa relación al 'bienestar' o 'realización moral' de sus amos (cfr. Feliú Cruz, 1973: 88-89; cfr. Peri Fagerström, 1999: 281-296).

Tengamos en cuenta que perder un esclavo o esclava, no sólo significaba la disminución del patrimonio, de 'bienes' o 'propiedades', sino, y principalmente, la élite chilena "perdía amas de llave, lavanderas, cocineras, las 'mamás' de sus hijas, las costureras, las cuidadoras solícitas del hogar, en fin, la verdadera estructura de la casa patricia" (Feliú Cruz, 1973). Y agregaría que, en el fondo, lo que estaba en juego era el desarme de una de las instituciones más crueles, visibles, y sobrevivientes del antiguo poder soberano, que seguía poniendo en funcionamiento un imaginario colonial de dominación sustentado en la diferenciación racial: europeizado, patriarcal, masculino, etc.

El historiador reproduce, además, una carta que fue enviada al Senado horas antes de promulgarse la manumisión absoluta de los esclavos, y que fue escrita por esa clase vetusta en representación de dos-

cientos 'negros', sin mencionar, por supuesto, ninguno de sus nombres. Extraemos aquí algunos fragmentos:

> Excmo. Senado:
> Cuando el Excmo. Senado Conservador creyó conveniente concedernos, en nombre de la justicia, una benéfica libertad, no se consultó ni se tuvo en miras la verdadera situación de los que nos encontrábamos sometidos a la esclavitud, y porque los intereses nuestros no han sido consultados, y porque en el estado actual de las cosas no tenemos reparos que hacer a la condición legal a que nos encontrarnos sometidos, nos ha parecido propio representar a V.E. que la ley que manda publicar, camina toda ella, íntegramente, contra nuestros más permanentes intereses.
> [...] La gran mayoría de los que somos esclavos tenemos asegurada la existencia en las casas de familia donde servimos. **Nada nos falta, y al contrario nos lo dan todo. Somos allí considerados y respetados, y gozamos casi de los mismos privilegios de nuestros amos,** quienes nos distinguen v favorecen con mercedes y preeminencias que, seguramente, jamás habremos de encontrar en ninguna otra parte.
> [...] Los principios de la justicia deben ser tomados habida la natural consideración de los que se pretende favorecer con ellas; pero el dictamen de los esclavos no ha sido, Señor, oído. **Nosotros no deseamos ni esa justicia ni esa libertad, y ni hemos osado pedirla.** ¿Por qué se nos anticipa un bien que resulta un mal? Nada tenemos que ver con la política que dirige ese Ilustre Senado; nada con sus designios de bien público y de justicia. Acostumbrados a la paz con que hemos vivido hasta ahora, **no deseamos ser favorecidos con ninguna medida que conmueva la actual digna situación que poseemos. La Libertad sería para nosotros la pérdida de un bien,** y como V.E. no puede quererla, como no estará en su pensamiento hacernos desdichados, suplicamos a V.E. no alterar el orden actual establecido [...] (cit. en Feliú Cruz, 1973: 90-92)[450].

Guillermo Feliú (cfr. 1973: 92) se pregunta si la carta era o no producto de las quejas de los esclavos; si la carta fue firmada a la fuerza o no, frente a las amenazas de los amos. El historiador responde que 'lo más probable' es que los esclavos propiamente no hayan tenido participación, y agrega que aquella carta no representa nada más que la bajeza

450 Las negritas son mías.

moral de sus autores[451]. Por mi parte, creo que la carta puede ser juzgada conforme al imaginario racial del que he venido hablando, y no tan sólo en términos 'éticos'. La carta habla, más que de una 'bajeza moral', de un trasfondo epistémico colonial que se niega a desaparecer con la llegada del modelo republicano y, aunque desaparezca como 'práctica institucionalizada', va a permanecer de modos muy diversos en la sociedad poscolonial. La élite reinventa formas de 'distinción' que le permiten posicionarse en el pináculo de la escala social, donde pueda perpetuar y enraizar sus privilegios en estructuras simbólicas menos cuestionadas por la 'plebe' o, más bien, que sean aceptadas como 'verdaderas' y que, de alguna forma, puedan ser re-producidas no sólo en el tiempo, sino en los distintos espacios o esferas sociales.

451 Hay un interesante estudio de la profesora Alejandra Araya (2005), donde analiza las tensiones existentes entre 'amos' y 'sirvientes'.

Capítulo IX

DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE LAS CLASES SOCIALES: ‘ESCENIFICACIÓN’ Y ‘APARIENCIA’

Todos quieren ser o parecer nobles
(Rey Carlos III)[452]

La obsesión por el ‘origen’

Es casi un dogma, cuando se habla del surgimiento de la aristocracia chilena en el siglo XIX, recurrir a la famosa expresión de Miguel de Unamuno que dice que hay dos cosas que podrían adjudicarse como herencia irrefutable del pueblo vasco, la Compañía de Jesús y la República de Chile[453].

Poco importa si es cierta o no la expresión del escritor español; lo que me interesa rescatar de la misma, es la relevancia que adquiere en el imaginario chileno (o ‘los’ imaginarios chilenos) que vindican la estirpe europea como garantía de sus propios lugares de poder y privilegio y que, al mismo tiempo, se constituirán en los espejos simbólicos desde los cuales se verán reflejados los criollos dirigentes.

No digo con esto que la inmigración sea un tema poco relevante; es indudable que la inmigración vasca vino a reconfigurar el mapa socio-cultural del reino durante la segunda mitad del siglo XVIII; sin embargo, advierto que tratar este asunto, en términos historiográficos,

452 En: (España, 1787).
453 Conocida también es la auto-denominación que se daba la poetisa chilena Gabriela Mistral: ‘india-vasca’; justamente recordando el enorme influjo que tuvo el elemento vasco en la conformación de las ‘identidades’ chilenas.

es decir, desde el orden empírico de las 'constataciones' y 'acontecimientos', escaparía muy lejos a esta investigación.[454] Si bien reconozco la importancia de la convivencia que se da entre una aristocracia rural, antigua colonial, y otra proveniente de la inmigración vasca, haré hincapié en el discurso racial que está operando tras estas formaciones socio-culturales; por eso hablo de 'recomposición' (o engarzamiento) de los diferentes 'patriciados' en Chile durante fines del siglo XVIII, o de una única clase criolla chilena en el poder (que el historiador Francisco Encina llamaba como 'aristocracia castellano-vasca'), fijándome más en las relaciones de poder que se tejen entre los distintos estamentos, pero no en un sentido meramente económico, sino en el modo en que las 'diferencias' se articulan en torno a un eje racial[455].

Creo que en la idea de aristocracia,[456] tanto en su versión rural colonial ('castellana' en la jerga racial de Encina), como en la urbana repu-

---

454 Puede consultarse para una visión más general, el interesante estudio de la asesora cultural del gobierno vasco en Chile, Ainara Madariaga (2005).

455 Sergio Villalobos (2006), Gabriel Salazar y Julio Pinto (1999), y Jaime Valenzuela (2005), aunque de vertientes historiográficas muy disímiles, adhieren sin mayor cuestionamiento a esta idea de una 'recomposición' de la aristocracia durante la segunda mitad del siglo XVIII reforzada por la inmigración vasca. De todas formas, es importante señalar que la importancia que le doy a la inmigración vasca a nuestro país, no tiene ningún parangón con el sentido que le da Francisco Encina. Me parece –sólo en este punto– muy atinada la aclaración que hace Sergio Villalobos al respecto: "La afluencia de vascos fue una transformación importante, no en el sentido racista que le otorga Encina, sino como un cambio económico y social en los altos estratos" (Villalobos, 2006: 21); de este modo, no es difícil comprender el mutable fundamento 'racial' que se adhiere como una 'continuidad' en los discursos científicos, políticos y culturales.

456 Es importante que el lector tenga presente lo que se dijo sobre la 'élite chilena' al inicio de esta investigación (véase *supra*, nota al pie n° 5). Si bien la 'élite chilena' era bastante heterogénea en sus intereses: mineros, comerciantes, hacendados, agricultores, etc. (cfr. Barbier, 1972), podemos reconocer una cierta homogeneización gracias al componente 'racial' del discurso que sustenta la idea de nación (véase *supra*, p. 273ss.). Es importante advertir que no me refiero al 'modelo exportador' o 'integración hacia afuera' de la 'clase mercantil' del que hablan Gabriel Salazar y Julio Pinto, y que aparecería, según ellos, alrededor de 1830 (Pinto Rodríguez, 2003: nota al pie 189). Éste último, según me parece, sólo es posible gracias a la 'desnaturalización de las castas', o de ese proyecto 'nacional' que suponía la

blicana (amalgamada durante y después de la inmigración vasca), existe una 'continuidad' que las hace enriquecerse mutuamente y mantenerse en pie durante las peores crisis que han amenazado su estabilidad desde la conquista a la república, llegando incluso a sobrevivir a la poderosa expropiación de capitales 'simbólicos' que llevaron a cabo los borbones con sus políticas de 'movilidad social'[457].

La 'continuidad', a la que también se refiere el historiador Gabriel Salazar (aunque desde otra perspectiva), entre una élite colonial y otra republicana, está articulada en un discurso antropológico de legitimación de las diferencias coloniales. Como ya hemos visto en el transcurso de esta investigación, la 'herida colonial' que separaba a los bárbaros de los civilizados, se vio 'encubierta' como 'diferencia cultural' por una serie de justificaciones de carácter científico, político, y cultural.

El profesor Jaime Valenzuela ha dicho que a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en esta 'recomposición de las élites locales' chilenas, los vascos inmigrantes, de manera casi automática, pasaron a formar parte del grupo de 'peninsulares prestigiosos', por el solo hecho de ser 'europeos', siendo incluso, muchos de ellos, de un origen muy modesto.

De allí que el autor señalado insinúe –y también lo hago aquí– que una buena parte de la élite chilena del siglo XIX tiene su origen en el uso que hicieron los inmigrantes de un ilusorio 'derecho de superioridad' frente a los indígenas, mestizos y, también frente a los mismos criollos. Un derecho implícito, por supuesto, dejado en evidencia por el conocimiento científico de la época (Buffon, Pauw), y que los jesuitas del exilio, y los intelectuales criollos ilustrados, intentaron refutar. Digo 'intentaron', puesto que el impacto mayor del contraataque criollo se vino a reflejar en la agudización de una nueva formulación de la diferencia (colonial), al interior del escenario político republicano (entre

---

aceptación de una serie de mitos, símbolos, y creencias, que tienen un antecedente muy lejano en la idea de 'raza'.

457 Véase *supra*, p. 239ss. En su momento, también me referí a la ausencia del aspecto 'racial' en la interpretación del profesor Valenzuela (véase *supra*, nota al pie n° 369).

criollos aristócratas y mestizos trabajadores, por ejemplo); sin embargo, el imaginario europeizado seguía muy arraigado o incluso con una mayor intensidad a medida que se acercaba y comenzaba el siglo XIX.

Los inmigrantes, como provenientes del 'origen' hacia el cual se volteaba permanentemente el epicentro cultural de Chile, no dejaron pasar la 'oportunidad' de buscar alianzas estratégicas con las élites locales, llegando en muy poco tiempo a adjudicarse grandes fortunas, tierras, y ocupar importantes cargos administrativos.

Puede encontrarse una excelente fuente documental sobre las relaciones de poder entre criollos y peninsulares, y de éstos con los mestizos e indígenas, en el texto *Noticias secretas de América* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (cfr. 1826: cap. VI, 415-449). Allí encontrará el lector, una serie de descripciones muy representativas de todo lo que he venido diciendo. Según estos navegantes, la utilización que los peninsulares y criollos hacían de estrategias legitimadoras de 'nobleza' o 'blancura', o de la exhibición y denuncias en torno a sus fantasmagóricas genealogías, era la causa principal de casi todos los males que afectaban al reino (cfr. Juan y Ulloa, 1826: 421).

La 'calidad' está en estrecha relación al 'origen'; así como decíamos con Kant que una 'raza' se definía por su 'tronco común', del mismo modo, la obsesión por el ancestro fundador (conquistador) o de alguna raigambre en la pureza europea, se convierten en los criterios que definen el lugar que se ocupa en el mundo:

> [los peninsulares] tienen más facilidad de encumbrarse y hacer enlace con las otras [élites locales] que componen allí la nobleza, los que en España no fueron muy favorecidos en su nacimiento [...] basta el dote de haber nacido en Europa y el de ser blancos para aspirar a las primeras de aquellas que se estiman por principales señoras de aquel pays (Juan y Ulloa, 1826: 421).

Conforme al 'origen', entonces, es que hablamos aquí de un oportunismo, donde los inmigrantes europeos que buscaban fortunas en el 'nuevo mundo' hicieron valer su derecho genealógico para volcarse sobre

la pequeñez histórica (y ontológica) de los nativos; pequeñez que, por lo demás, era asumida como una verdad científica. Sin importar otra cosa que la procedencia, se daba por hecho la 'calidad' del inmigrante:

> Los europeos o chapetones que llegan a aquellos payses son por lo general de un nacimiento baxo en España, o de linajes poco conocidos, sin educación ni otro mérito alguno que los hagan muy recomendables, pero los criollos sin hacer distinción de unos a otros, lo tratan a todos igualmente con amistad y buena correspondencia: basta que sean de Europa para que mirándolos como personas de gran lustre hagan de ellos la mayor estimación y que los traten como dignos de ella [...] (Juan y Ulloa, 1826: 420)[458].

Los ejemplos que da el profesor Valenzuela (cfr. 2005: 82-85) son lapidarios del oportunismo que acabo de señalar; los casos de las familias Eyzaguirre y la de 'los Cruces' son solamente una pequeña muestra del delirio asociado al apellido y que, en última instancia, se remite siempre a la 'raza'[459]; ambas familias, de orígenes muy poco nobles, pobres, y hasta 'segundones', lograron hacer un uso efectivo de estatutos de pureza de sangre (tal como señalé sobre Bernardo O'Higgins en la introducción), para justificar y legitimar el prestigio y honor al que eran merecedores dentro de la sociedad chilena a la que se arrimaban[460].

---

458 Esta última cita, se la debemos al texto del profesor Valenzuela (Valenzuela Márquez, 2005).

459 Benjamín Vicuña Mackena, hablando justamente de la 'emigración vizcaína', decía que hasta la fecha (1869), "Santiago no sea una ciudad de hombres, sino de parientes" (Vicuña Mackenna, 1869: 74). Debo la ubicación de esta cita al historiador Manuel Vicuña Urrutia (cfr. 2001: 24). Véase lo que se dijo sobre la mediación que hacía el 'parentesco' en las relaciones entre 'raza' y 'clase': *supra*, pp. 263ss.

460 La 'familia' se ha convertido en uno de los temas más estudiados en la historiografía sobre los sistemas de poder. Puede verse un amplio repertorio bibliográfico en: (Dedieu y Windler, 1998).



Ilustración 18
Un baile en la casa de gobierno. Claudio Gay[461]



El simbolismo de la prosapia criolla

Según Jaime Valenzuela (cfr. 2008), las identidades chilenas se han construido sobre la base de dos grandes 'ejes simbólicos': el referente europeo, y la autorrepresentación identitaria.

La obsesión por el 'origen', que constituye el eje eurocentrado de la Nación chilena, traía consigo algunas dificultades mayores; como ya veíamos en un capítulo anterior, el ejercicio del derecho genealógico había sido cuestionado por los borbones durante la segunda mitad del siglo XVIII, quienes con sus reformas en torno a la movilidad social, hacían más complejas las definiciones en torno a la nobleza. De ahí que, durante la recomposición de la élite que ya he señalado, se vea fuertemente potenciada por la reconstitución de mayorazgos, la endogamia y las asocia-

461 En: (Gay, 1854: 61). La oligarquía chilena de inicios del siglo XIX, celebrando el aniversario de un 18 de Septiembre (1820).

ciones comerciales entre familias, con tal de fortalecer sus vínculos con las administración de los cargos de poder, tanto privados como estatales, que permitiera a dichas élites la reproducción de ese poder en sus propias descendencias, como una transmisión hereditaria de los privilegios (cfr. Bourdieu y Passeron, 1996: 268-269; cfr. Bourdieu, 2005).

De este modo, las redes o clanes de familia, garantizaban con el tiempo una radicalización de la diferencia entre las castas y las clases, o '*pathos* de la nobleza y la distancia'[462] sobre todo respecto al numeroso grupo de mestizos que se iban convirtiendo en la nueva mano de obra:

> Desde su paulatina consolidación en el transcurso del siglo XVIII, la élite recurrió a prácticas de corte aristocratizante. A contar del año 1750, tanto la constitución de mayorazgos como la adquisición de títulos de nobleza, aumentó en relación con las décadas precedentes. Junto a estas acciones tendientes a realzar la preeminencia social de la élite criolla, considérese la existencia de un alto grado de endogamia, no sólo matrimonial, sino también comercial: las sociedades, preferentemente, se formaban entre parientes. Esto favoreci6 la creación de verdaderos 'clanes'. Sobre la base de círculos familiares lo suficientemente amplios, vale decir, extendidos socialmente, pronto gran número de miembros de la élite estuvieron emparentados entre sí. En síntesis, además de asegurar su coherencia social, dichos mecanismos favorecieron una más acusada diferenciación del resto de la sociedad (Vicuña Urrutia, 1996)[463].

Sin embargo, durante el siglo XIX la nueva élite chilena, que étnicamente es la misma que la antigua en tanto imaginario, pero que de-

---

462 Véase *supra*, nota al pie n° 399.

463 Los 'mayorazgos', que por muchos años se habían convertido en la 'institución' por la cual la élite se mantenía cohesionada y económicamente acrecentada, comienzan, a partir del siglo XIX, a ser vistos como contraproducentes con los ideales que manifestaba el pensamiento ilustrado. Lo mismo sucederá con los títulos de nobleza, tan arraigados a la cultura aristocrática, que comienzan a perder legitimidad al interior del universo de sentido de la plebe y de alguna parte de los grupos intelectuales.
Es así como la 'endogamia' y la 'pragmática de matrimonios' (esta última hasta mediado del siglo XIX, véase *supra*, nota al pie n° 397), se convirtieron en las técnicas de segregación más poderosas durante el levantamiento de los pilares de nuestra república.

viene 'nueva' con el modelo republicano que se intenta llevar adelante; requiere para su pervivencia, de un reconocimiento o un ser percibido (*percipi*) por parte de la plebe como una autoridad legítima para establecer o imponer sin cuestionamientos (como verdades), otros modos de reconocimiento o percepción (*percipere*) de los distintos poderes o capitales simbólicos (cfr. Bourdieu, 2001: 66).

Imaginar la Nación es a un mismo tiempo imaginar estrategias que permitan a la élite imponerse socialmente de tal manera que su imposición sea oficialmente aceptada como tal, por el sentido común, como una imposición legítima (cfr. Bourdieu, 2001: 66). De este modo, la nación, ya lo insinué en otra parte, no sólo se constituye en un proyecto de totalización u homogeneización de los 'chilenos' en torno a una serie de mitos, símbolos y creencias, sino también, como una colonialidad interna, o proyecto de jerarquización de identidades colectivas al interior de la población a las cuales se les asignan sus respectivas estimaciones sociales, privilegios diferenciales y prerrogativas, de acuerdo a un criterio de etnicidad (cfr. Alonso, 2006: 172-173)[464].

El matrimonio[465], los 'usos y costumbres', las vestimentas, las joyas, los pasatiempos, las ideas u opiniones políticas, las relaciones con la Iglesia, las exequias fúnebres, el uso del 'don', etc., pasan a ser elementos fundamentales a la hora de diferenciar los modos de vida de la alta sociedad (de un París americano)[466], de las costumbres de una vida popular o en cierto modo bárbara. La exhibición de la privacidad, o la

---

464 El desplazamiento necesario de lo 'somático' que podría pensarse en el concepto de raza (racismo biológico), hacia lo 'cultural' del mismo (racismo cultural), permite comprender la superposición (minimalista) que he hecho entre 'etnicidad' y 'raza'. Para profundizar sobre el tema, puede consultarse: (cfr. Restrepo, 2004).

465 Para profundizar sobre el tema de las estrategias patrimoniales referentes al matrimonio, puede consultarse: (Cavieres y Salinas, 1991; Goicovich, 2006).

466 No me parece anacrónica la expresión que un supuesto diplomático inglés habría hecho de la ciudad de Santiago –según Domingo Melfi– a mediados del siglo XIX, que puede ser también representativa del imaginario que está operando durante la primera mitad del siglo: "Los chilenos llaman a su metrópoli el Paris americano. En realidad, Santiago no es sino un pequeño trozo de París, injertado en una aldea de indios" (Cit. en Vicuña Urrutia, 1996: 105).

escenificación de los 'gustos', hablaría de algún modo, sobre la nobleza, la sangre, o la estirpe a la que se pertenece.

La *kalokagathía*, de la que hablé en un capítulo anterior, se hace fundamental para comprender el fenómeno de la escenificación de la prosapia en Chile durante el siglo XIX. Buffon (cfr. 1787a: 110-111)[467], nos decía algo muy cierto; que estando tan habituado a las superficialidades, el hombre ya casi no distingue la interioridad del cuerpo; y que, por lo mismo, el 'ropaje' o el peinado influyen en la percepción que se hacen unos con otros de sus 'formas de ser'.

Sin entrar en una discusión sobre lo profundo o no que pueda ser el texto de Buffon sobre una posible interpretación de una filosofía del cuerpo en su pensamiento, nos parece del todo interesante por cuanto el simbolismo de la prosapia, y su respectiva exhibición, no es sino una forma que el mundo ilustrado clasista de la época, hace del 'encubrimiento cultural' de las diferencias coloniales ya asentadas en Chile desde mucho tiempo antes. Es decir, la escenificación pública de la prosapia, dada tanto en las palabras (como el uso del 'don', de su 'excelencia', de 'honorable'), en los accesorios (vestidos, joyas), como en las actitudes (actuar 'como si' fuera un europeo), constituye una forma de enmascarar la diferencia racial que separa de modo general al peninsular-criollo, de los mestizos e indígenas; y de modo específico, la aplicación de una taxonomía (aún vigente) o escala cromática definida por los cuadros de castas, que no era otra cosa que un despliegue degradado (al modo platónico) de la pureza racial a partir de una 'idea' perfecta de humanidad.

Un ejemplo muy poco conocido, de esta forma de 'encubrimiento', mediante la exhibición de la prosapia durante los inicios de la república, puede ser el caso de Mariano de Egaña. Según nos relata Miguel Luis Amunátegui (cfr. 1889: 190-194), el abogado constitucionalista pensaba que las insignias ostentosas, títulos honoríficos y un lenguaje arcaico para referirse a las corporaciones políticas y tribunales aseguraban el mantenimiento del respeto y dignidad de quienes ejercían el

467 Véase *supra*, nota al pie n° 213.

poder. Decía Mariano de Egaña en una carta dirigida al senado en 1823, lo siguiente:

> [...] En toda la tierra el pueblo piensa groseramente. Tiene una natural propensión a la insubordinación i a romper aquella especie de superioridad que emana de la jurisdicción i del empleo de los que mandan en cualquier ramo de la administración, i que es necesario que haya aun en las repúblicas más democráticas, puesto que no puede existir igualdad en el acto mismo de mandar y obedecer. Respecto de la clase que ha debido al cielo buena educación i que piensa, nada o muy poco importaría la diferencia de tratamientos; mas no debe entenderse así en las clases inferiores, i es innegable que el modo de dirigir la palabra, el traje i otras circunstancias accidentales de esta naturaleza, influyen inmensamente, i sobretodo, en un país donde, no estando generalizada la Ilustración, se entienden y aplican mal los principios de igualdad republicana [...] (Mariano de Egaña, cit. en Amunátegui, 1889: 191-192).

A lo que el senado, presidido por Manuel Novoa, le contesta:

> [...] El senado no puede entender cómo las corporaciones políticas i los tribunales se desautoricen i pierdan su dignidad por dirigirles la palabra en tercera persona, cuando los cuerpos lejislativos i consejos más augustos no la pierden; ni cree que la fuerza moral, que sólo reside en la opinión fundada en el poder i en las calidades personales de los individuos, pueda depender del modo de dirijirles la palabra, del traje, y de otras circunstancias meramente exteriores, que en toda Europa culta, i en América a proporción de que va avanzando en civilización, se van haciendo, no sólo innecesarios, sino también ridículos, i no convenientes al año 1823 del siglo XIX, sino a los tiempos de los Carlos i de los Felipes, i que se ridiculizan ya aun en los teatros [...] (Amunátegui, 1889: 193).

Evidentemente, estas dos posiciones no representan el conjunto de opiniones respecto a los usos y costumbres de la época; la élite, ya lo he señalado, no constituye un bloque unívoco de pensamiento, así como tampoco lo es ninguna colectividad de la realidad social de la que hemos dicho algo. La Colonialidad del poder opera por medio de una serie de discursos que impregnan al sujeto en el sentido que le otorga a sus prácticas cotidianas, y no como un sistema o corriente de pensamiento que se adopta a voluntad. De este modo, es comprensible que existan

lugares desde los cuales la criollidad se ve desarticulada desde su propio lugar de enunciación; e incluso, desde un mismo sujeto que puede estar constituido por más de un sólo discurso. Así lo hemos visto con los filósofos de la Ilustración; donde Kant, por ejemplo, se posicionaba como una autoridad de la ética moderna y de los derechos humanos, mientras que al mismo tiempo estuviera atravesado por una serie de prejuicios pertenecientes a un discurso imperialista que le antecedía.

En todo caso, lo curioso de la anécdota que he reproducido, era que al mes siguiente de dictada la resolución del senado, Mariano de Egaña, así y todo, ordena a los miembros de la cámara de justicia que usaran igualmente sus togas, golillas y puños, tal como los oidores de la Real Audiencia (cfr. Amunátegui, 1889: 194).

El delirio de 'ser percibido' como noble

Igor Goicovich, señala que "el viejo criterio [colonial] de que un matrimonio étnicamente desigual rompía con el ordenamiento impuesto a la sociedad por la clase dominante blanca, continuó plenamente vigente [durante el siglo XIX]" (Goicovich, 2006)[468].

Claramente, como he venido afirmando, el ingreso de nuevos miembros al núcleo familiar o social se convertía prácticamente en un rito iniciático, con un estricto seguimiento, una extensa observación y exigencias de testificación. El ingreso a la familia era, al mismo tiempo, el ingreso a la oligarquía.

El matrimonio, más que una cuestión afectiva o de relaciones amorosas entre sujetos, se refería más bien, la mayoría de las veces, a un asunto meramente patrimonial, donde el rito del casamiento constituía, a la vez, un paso o tránsito de un estado social a otro, de una clase a otra, o de una casta a otra (cfr. Salinas, 2005: 22-23); y, por lo mismo, se trataba de una institución extremadamente controlada, en tanto tenía esa doble faceta, por un lado, de una oportunidad de ingreso a las capas su-

468 Corchetes son míos.

periores de la vida elitaria, o, por otro, una amenaza constante de perder la 'calidad' que durante años se había intentado mantener en su pureza o, al menos, de simularla o aparentarla.

La endogamia constituía un efectivo modo de cerrar las puertas para el acceso deliberado a los círculos selectos; por medio del cuidado de la descendencia, la protección del patrimonio familiar o el mantenimiento del orden político oligárquico. Lo mismo sucedía con la pragmática de matrimonios, que concedía a los padres el derecho de velar por la conveniencia de la unión de sus hijos, cuidando de este modo el 'linaje' frente a las posibles 'manchas' que pudieran infectar la sangre noble.

Por otro lado, el matrimonio es un 'rito de institución' y, como tal, asigna una serie de propiedades de 'naturaleza social' a los sujetos consagrados. Por ejemplo, actuar como 'esposa de', como 'hijo de', como 'yerno de', como 'familia de', como 'un Eyzaguirre', como un 'de la Cruz', etc.; es, en último término, una remisión indirecta al imaginario colonial europeizado, a esa obsesión por el origen y, por supuesto, a ese delirio de 'hacerse pasar por'.

Es decir, el 'rito de institución' propiamente tal actúa sobre las conductas concretas de los sujetos, transformándolas, moldeándolas, determinándolas, sobre la base de la repercusión que éste tiene en las 'representaciones' que de lo real tienen los sujetos sobre los que actúa (cfr. Bourdieu, 2001: 80):

> La institución de una identidad, que puede ser un título de nobleza o un insulto ('tú no eres más que un...'), es la imposición de un nombre, es decir, de una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser). Es *significar* a alguien lo que es y significarle que tiene que conducirse consecuentemente a como se la ha significado. El indicativo es en este caso un imperativo. La moral del honor no es más que una forma desarrollada de la fórmula que consiste en decir de un hombre: 'eso es un hombre'. Instituir, dar una definición social, una identidad, es también imponer límites. Así 'nobleza obliga' podría traducir el *ta heautou prattein* de Platón, hacer lo que por esencia debe hacerse, y no otra cosa –en una palabra, actuar como un noble, no rebajarse, mantener el rango–A los nobles

> corresponde actuar noblemente y lo mismo puede considerarse la acción noble como el principio de la nobleza que considerar la nobleza como el principio de las acciones nobles (Bourdieu, 2001: 81).

Las acciones que se ejercen sobre las 'representaciones' de los individuos que, digámoslo bien, son las mismas representaciones colectivas desde las cuales se fundan las identidades nacionales, son también, generadoras de nuevas 'representaciones'. De ahí que, dijéramos anteriormente, la élite dominante para instalarse como tal requiere no sólo de un reconocimiento sobre la base de un imaginario (de diferencia colonial) ya instalado en la población por medio de un extenso proceso de aculturación, y de evangelización (en tanto tecnología política), sino también de la instalación de otras o renovadas formas de representarse las diferencias al interior de la población, y con las cuales será posible el reconocimiento público de quiénes forman parte del reducido grupo de los 'civilizados' y, por otro lado, de quiénes el amplio grupo de los 'bárbaros'.

Pero 'ser percibido' (*percipi*), y crear nuevos modos de percibir (*percipere*), no se traduce a una cuestión de imposición de un discurso, o de un lenguaje; y menos a una constatación de alguna 'esencia' identitaria, como si ésta fuera preexistente a la presencia misma del sujeto, o como si ésta pujara desde el interior del sujeto hacia su reconocimiento, sino más bien, como hemos visto a lo largo de esta investigación, el 'ser percibido' como criollo (o hacerse pasar por criollo), o el valor que la sociedad republicana otorga a determinados códigos de pertenencia, son maneras de experimentar 'materialmente', o 'históricamente' los efectos que ese discurso, en este caso el científico y político, ha dejado sobre los cuerpos, los individuos, los espacios, y los objetos.

Es decir, si bien las identidades colectivas son discursivamente constituidas o, más bien, realidades sociales que poseen una innegable dimensión discursiva, "no son sólo discursos", o no pueden reducirse solamente a narrativas que condicionan los signos de 'distinción' de aquellas prácticas culturales, o de aquel simbolismo de la prosapia criolla, como si estas configuraciones del discurso fueran desgajadas de la experiencia concreta de los mismos (cfr. Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 28).

Si queremos pensar las identidades colectivas como narrativas cambiantes, inestables, o sujetas al devenir histórico y al sentido que los individuos puedan otorgarles a partir de sus propias experiencias vitales (cfr. Hall, 1996: 17-18), se hace imprescindible que dejemos a un lado la 'obsesión por el origen' como una fábula de garantía identitaria. Pensar la nación en clave esencialista sólo hace pervivir en el presente los prejuicios del pasado; es mantener intacto el monumento sagrado de una irracionalidad que el mundo colonial ha levantado como el corazón de la insociabilidad humana.

Las identidades colectivas que emergen en el siglo XIX, son efectivamente, configuraciones históricas que se forman por fuera de los sujetos, pero que se realizan en ellos como una interioridad, en la medida en que esas configuraciones actúan como 'espejismos' por los cuales se refleja o se hace constitutiva dicha exterioridad (cfr. Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 28; Valenzuela Márquez, 2008).

Para finalizar, sólo me permitiré reproducir un extracto del discurso inaugural que elabora Manuel de Salas para ser leído por su alumno Joaquín Campino, el 29 de abril de 1801 con motivo de los exámenes públicos de la Academia de San Luis.

El discurso, me parece que contiene las palabras precisas con las que podría cerrar –de momento– esta investigación; ya que en él se expresa la reconstrucción de ese espejismo europeizado, que había sido resquebrajado por la lucha de poderes imperiales que restaba valor a los criollos como herederos del poder en las colonias:

> Hay otro estímulo que debe exitaros. Necesitais desvanecer la opinión que se tiene de la debilidad de vuestros talentos. O sea, que haya trascendido a nosotros la que formó de los indígenas el cruel doctor Sepúlveda, o sea la falta de ocasión de manifestarlos, o el poco examen con que se lee a Gumilla. Pauw y otros cáusticos escritores que prefieren a la verdad los hechos singulares, se nos concibe menos aptos para las ciencias que demandan meditación y perseverancia. Ya empieza a decaer esta impostura y nuestro empeño es confundirla. Bastarían el doctor Peralta, el ingenioso Franklin, nuestro compatriota Molina, a vindicarnos. La

> astronomía, la electricidad, la historia natural han tomado nuevo aspecto en la pluma de estos ilustres americanos. ¿no podremos imitarlos y mostrar que la falta fue de doctrina, no de aptitud?
> No os contentéis con estos certámenes destinados a dar cuenta de vuestra aplicación. Debéis derramar sobre todas las clases vuestras luces. Para eso, debéis estudiar con docilidad y tesón los principíos que forman la teoría, habéis de aprender su aplicación a fines útiles. Guardaos de aquella petulancia que precipita y trastorna el orden, que sólo forma sujetos precoces y superficiales, radicando la prevención en favor de la ciencia práctica (Salas, 1801).

A comienzos del siglo XIX, en la configuración de identidades colectivas al interior de la nación, se tiene siempre presente el recuerdo melancólico de las profundas cicatrices dejadas por la 'disputa del nuevo mundo' en el orgullo de la clase criolla. Ahora se trataba, por un lado, de demostrar a las demás naciones, principalmente a los europeos, que los 'denigradores' del nuevo mundo nunca tuvieron la razón; y, segundo, de concientizar, por medio de un proyecto educativo, a las nuevas generaciones (herederas del pacto independentista), que la 'naturaleza' los había dotado con las mismas 'facultades' que los europeos para el desarrollo de sus 'talentos'.

La auto-representación de la 'criollidad', sólo emerge desde la reconciliación de la imagen que tiene de sí la élite chilena frente al espejismo europeizado, y de la invención de nuevos bárbaros que otorguen sentido a la superioridad de la que son acreedores.

CONCLUSIÓN: EL CONTRATO COLONIAL DE CHILE

¿Los hombres de 1827 serán también los mismos en el año 50000? (Juan Egaña, 1827: 71).

La historia política de Chile se ha propuesto, como todas las historias políticas de occidente, su origen a partir de un 'contrato social originario', donde confluyen las racionalidades de los distintos actores sociales. La visión rousseauniana de un supuesto Estado como pacto, entre un pueblo y sus mandatarios, fundado en la 'convención' y no en la 'naturaleza', intenta mostrar el contrato como un acto 'puro', libre de contradicciones o luchas internas de poder y de violencia, o exenta de voluntades despóticas en el sometimiento de los más débiles.

El contrato en Chile siempre se ha entendido como un acto espontáneo, por el cual las partes celebran el reconocimiento de su propia libertad e igualdad frente a las constricciones de las leyes.

El transito paulatino de una sociedad en estado de naturaleza a una sociedad civil, se explica o, al menos, se pretende hacer ver en su forma tradicional, como un acontecimiento que emerge no sólo en las mentes brillantes ilustradas de la época, sino también como un acto de 'concesión', por el que el poder político o económico es entregado en las manos de los 'forjadores de la Patria', por parte de las clases menos favorecidas.

Sin embargo, este elemento 'contractual', que se destaca en nuestra narración nacional y que se afirma como verdadera, constituye sólo una parte, muy minúscula, de la historia. La existencia de un 'contrato colonial' en los albores de nuestra república, ha sido el lado oscuro que las ficciones nacionalistas han dejado en el olvido.

Las dinámicas de dominación que hemos descrito atentamente en esta investigación, tienen su origen en las prácticas soberanas de la conquista, que luego fueron instauradas durante la colonia por medio de modelos evangelizadores y educativos. Lo que hace el siglo de las luces en Chile, conjuntamente con elucubraciones filosóficas sobre la libertad e igualdad, es nada más que renovar, bajo un atractivo ropaje secularizado, las antiguas prácticas soberanas de diferenciación social, tanto internas como externas, entre civilizados y bárbaros, o entre nobles y plebeyos.

Rousseau señalaba que antes de examinar el acto por el cual un pueblo elige a un rey, era necesario revisar el acto por el cual un pueblo se hace un pueblo; allí radica el verdadero fundamento de una sociedad (cfr. Rousseau, 2007: 44).

Efectivamente, podría decir que ese ha sido el camino que seguí aquí. Sin embargo, los resultados de ese examen han sido radicalmente diferentes a los del ginebrino.

He intentado constatar la hipótesis implícita de este trabajo: que el 'pueblo' chileno se ha hecho tal, sobre la base de una 'matriz colonial de poder', que puso el elemento racial como un fundamento esencial en la diferenciación de clases al interior de la nación. Dicha 'matriz colonial de poder', que constituye la estructura básica del 'contrato colonial' en Chile, habría sido fortalecida o legitimada, durante siglos, por una serie de discursos científicos, políticos, y de prácticas culturales tanto de individuos, como de grupos oligárquicos que no sólo se vieron favorecidos por las consecuencias lógicas de semejante contrato de dominación, sino que también hicieron todo lo posible por mantenerlo vigente, incluso hasta nuestros días.

Pero, el que haya constatado o no la hipótesis de la investigación, no significa que la haya culminado; estoy bastante lejos de eso. Creo, no obstante, haber otorgado herramientas que permiten abrir un camino posible de interpretación en torno a cómo se articulan en un mismo discurso las ideas de raza, clase y nación.

En la primera parte del libro, expliqué cómo surgían en América los primeros debates en torno a la inferioridad del indígena. Analicé lo que significa la distinción arbitraria de conceptos asimétricos como barbarie y civilización, y cómo se articulaban estos mismos en los argumentos esgrimidos en la disputa entre Las Casas y Sepúlveda; también analicé la 'guerra defensiva' como el acontecimiento histórico fundamental donde se inicia la 'diferencia colonial' en Chile. Y, lo más importante, comprendimos cómo se daba en ambos procesos (Valladolid, y la guerra defensiva) un encubrimiento de aquella diferencia racial, a partir de una 'diferencia cultural', o sobre la base de complejos procesos de aculturación y de reformas políticas y educacionales.

En la segunda parte, expliqué la manera en que el continente americano comienza a ser naturalizado como un objeto de estudio y de dominación colonial. Hice un uso muy parcial y elemental de categorías foucaultianas, como la '*episteme* clásica', para comprender las condiciones bajo las que emerge la Historia Natural, y cómo este saber fue instrumentalizado por las biopolíticas imperiales del siglo XVIII. Analicé las taxonomías raciales y prejuicios sobre América en naturalistas como Linneo, Buffon, De Pauw, a los que hice dialogar con el científico chileno Juan Ignacio Molina, en la defensa que éste hizo de los criollos en la 'disputa del nuevo mundo'. Allí vimos que Molina participó muy directamente en la construcción de un imaginario europeizado de la oligarquía criolla en Chile, justificando el papel que ésta desempeñó al interior del sistema mundo moderno-colonial, y vimos cómo se justificaba en la 'naturaleza' el liderazgo de los criollos en América. Describí cómo los filósofos ilustrados, impregnados por el pensamiento racial de la época, entre ellos Immanuel Kant, no hicieron mucho por cuestionar el cruel modelo colonial de su tiempo. Expliqué por qué una lectura de Kant puede ser muy interesante a la hora de analizar el fenómeno de la raza en Chile; y viceversa, cómo un análisis de las estrategias criollas de segregación social (fundamentadas en la idea de 'raza'), pueden ser muy ilustrativas para comprender el pensamiento antropológico (racial) del filósofo prusiano.

En la tercera y última parte, pudimos ver desde otro enfoque (con Benjamín Vicuña Mackenna) las diferencias entre el coloniaje y la Colonialidad. Se demostró que los textos independentistas volvían a 'encubrir' la diferencia colonial como una diferencia cultural, colocando a los criollos como una clase dirigente y civilizadora. Se explicó por qué el mestizaje fue convertido en 'bajo pueblo', y cómo hubo en esta conversión una alusión implícita al discurso antropológico (racial) de los científicos de la época. El mestizaje fue 'desnaturalizado' para convertirse en 'clase social baja'. Y por último, se demostró que la nación fue un invento de los aristócratas criollos, asimilada por el pueblo sobre la base de mitos, símbolos y creencias que tenían como objeto la homogeneización de la población; pero que, por otro lado, los mismos discursos nacionales llevaban consigo un conjunto de elementos segregadores que encontraban su fundamento en las teorías raciales del siglo XVIII, y que la sociedad chilena se valía de ellos para buscar la 'distinción' que les permitiera encontrar su lugar al interior de la vida republicana.

El contrato colonial, del que he venido hablando, no es propiamente un estatuto jurídico localizable empíricamente como un 'hecho' específico, sino más bien un 'pacto' prolongado en el tiempo y en las mentalidades desde siglos antes de la llamada Independencia.

Las luchas por la libertad y autonomía de los pueblos americanos, y el proceso civilizatorio que éste suponía, aunque fundamentales a la hora de evaluar los alcances del pensamiento ilustrado en Chile y, por supuesto, de la profunda transformación política y económica que habría sufrido, no alcanzaron, ni aún alcanzan, a modificar la estructura de poder que es coexistente al proyecto de la Modernidad. Es decir, la desigualdad e injusticias de nuestra historia no son producto de lo 'inacabado' del proyecto, sino más bien del mecanismo segregador que lo constituye y lo supera. Sin la división racial del trabajo, por ejemplo, la cruzada civilizatoria, era y es simplemente impensable.

A pocos años de conmemorar el 'Bicentenario', creo que el epígrafe de esta conclusión adquiere más sentido hoy de lo que pudo tener en su momento. Me pregunto –junto con Egaña, pero contrario a él– no si

el hombre actual es el mismo que el de años atrás cuando se formuló la pregunta, sino, por las condiciones históricas que determinaron el bienestar material y espiritual de nuestra sociedad; es decir, de si la configuración de las estructuras de poder entre los distintos actores del capitalismo actual, pueden o no ser consideradas como un progreso respecto a las del siglo XIX o, incluso, respecto a las del tiempo de la colonia; nos sobrarían ejemplos para dar una respuesta muy poco optimista.

Mientras Chile siga anclado en los tapetes coloniales, se hace muy difícil pensar seriamente nuestro presente y, más aún, si se trata de encontrar algún sentido a una conmemoración tan augurada. Es inevitable traer a nuestra mente, aunque parezca un tanto irónico, cada vez que se habla de 'Bicentenario', a las dos mujeres aristócratas que describíamos en alguna parte de este libro, donde aparecían vestidas de ropajes indígenas al interior del salón de gobierno, en la pomposa ceremonia preparada por la élite criolla para conmemorar el 18 de septiembre de 1812. ¿Independencia de qué? ¿Independencia de quiénes? ¿Independencia para qué?

Sin embargo, el racismo de hoy en día, no puede ser pensado meramente como un efecto o reverberación del pasado; se trata de mucho más que eso. En ningún caso me he propuesto idealizar la historia de Chile en detrimento de una suerte de 'mito racial fundacional' como la fuente de todos nuestros males; muy al contrario, he canalizado mi esfuerzo por demostrar la transfiguración de la idea de raza o de su 'encubrimiento' a lo largo de las épocas, con tal de establecer su carácter inestable o mudable, y que por lo mismo, exige ser leído y descodificado en su respectivo contexto.

Por esto, el presente trabajo, no puede ser considerado como una mera revisión histórica del pasado, sino más bien como un conjunto de indagaciones que intentan acercarnos a comprender las lógicas de poder que estaban en la base de los fundamentos racionales de nuestra nación. Y, en tanto 'indagaciones', no han tenido otro objeto de análisis que las mismas técnicas políticas, instituciones y prácticas sociales, en la producción de subjetividad. Volver a pensar el andamiaje eurocéntrico con

que se han levantado las identidades colectivas nacionales, contribuye no sólo a su desestructuración y reconocimiento en las múltiples formas de dominación a lo largo de la historia, sino también a ese proceso ético y político de reflexión e interpretación crítica de nuestro presente.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construccion cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 14*(28), 55-68.

Aedo Fuentes, M. T. (2005). El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia. *Acta Literaria*, 30, 97-110.

Aedo-Richmond, R. (2000). *La educación privada en Chile: un estudio histórico-analítico desde el período colonial hasta 1990.* Santiago: RIL Editores.

Alonso, A. M. (2006). Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad. En: M. Camus, *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate.* Antigua Guatemala, Colección ¿Por qué estamos como estamos?

Alonso, C. J. (1989). Civilización y barbarie, *Hispania 72*(2), 256-263.

Altmann, W. (1995). Entre barbarie y paraíso. La imagen de América Latina en la literatura alemana. *Thesaurus*, *45*(1), 478-491.

Alvarez Andrews, O. (1951). Las clases sociales en Chile. *Revista Mexicana de Sociología 13*(2), 201-220.

Amodio, E. (1993). *Formas de la alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América.* Quito: Abya-Yala.

Amor de la Patria [ms.], J. (1810). *Catesismo político cristiano dispuesto para la instrucción de la juventud de los pueblos libres de la América Meridional.* Santiago: Biblioteca Nacional de Chile.

Amor de la Patria, J. (1810) Transcripción del Catesismo político cristiano dispuesto para la instrucción de la juventud de los pueblos libres de la América Meridional. *Portal de Cultura Memoria Chilena.*

Amunátegui, M. L. (1871). *Los precursores de la Independencia de Chile.* Santiago: Imprenta de la República.

Amunátegui, M. L. (1889). *Camilo Henriquez.* Santiago: Imprenta nacional.

Amunátegui Solar, D. (1901). *Mayorazgos i títulos de Castilla: memoria histórica presentada a la Universidad de Chile.* Biblioteca Nacional, Imprenta, Litografía i Encuadernación Barcelona.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Anes, G. (1976). *El Antiguo Régimen: los Borbones.* Madrid: Alianza Editorial.

Anónimo (1765). Negre. *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* D. D. y J. d'Alembert. Paris. http://www.alembert.fr/.

Araya, A. (1999). *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial.* Santiago: Dibam, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana: LOM Ediciones.

Araya, A. (2005). Sirvientes contra amos: las heridas en lo íntimo propio. En: R. Sagredo y C. Gazmuri, *Historia de la vida privada en Chile. Tomo I: El Chile tradicional, de la conquista a* 1840 (I: 161-197). Santiago: Aguilar Chilena de Ediciones.
Arciniegas, G. (1941). *Los alemanes en la conquista de América.* Buenos Aires, Losada.
Arciniegas, G. (1990). Hegel y la historia de América. *Historia Crítica, 3,* 119-125.
Aréchiga C., V. (1995). *El concepto de degeneración en Buffon.* Maestría en Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma Metropolitana.
Arias, J. y E. Restrepo (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Emancipación y crítica 3,*45-64.
Aristóteles (1970). Ética a Nicómaco. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
Aristóteles (2005). *Política.* Madrid: Ediciones Istmo.
Artola, M. (1978). *Antiguo Régimen y revolución liberal.* Madrid: Editorial Ariel.
Asociación de Historia de la Estadística y la Probabilidad de España, A., Ed. (2002, 2004, 2006, 2009). *Historia de la Probabilidad y la Estadística.* Madrid: Delta.
Astorga Almanza, L. A. (1988). La invención de la 'población'. *Revista Mexicana de Sociología, 50*(4), 135-170.
Ávila Martel, A. d. (1989). La Universidad y los estudios superiores en Chile en la época de Carlos III. En: F. C. Harriet, *Estudios sobre la época de Carlos III en el reino de Chile* (pp. 171-202). Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile.
Balibar, É. (2008). Del cosmopolitismo a la cosmopolítica. *Revista Internacional de Filosofía Política* (31), 85-100.
Baños Sánchez-Matamoros, J. (2002). *Contabilidad, discurso y poder: Un análisis foucaultiano en el caso de las nuevas poblaciones de Sierra Morena y Andalucía (1767-1772).* Doctorado, Universidad Pablo de Olavide.
Barbier, J. A. (1972). Elite and Cadres in Bourbon Chile. *The Hispanic American Historical Review 52*(3), 416-435.
Barros Arana, D. (1886). *Historia Jeneral de Chile. Tomo VI.* Santiago: Rafael Jover.
_____ (1886). *Historia Jeneral de Chile. Tomo VII.* Santiago: Rafael Jover.
_____ (1886). *Historia Jeneral de Chile. Tomo XVI.* Santiago: Rafael Jover.
_____ (1897). *Historia Jeneral de Chile. Tomo XIV.* Santiago: Rafael Jover.
_____ (1932). *Riquezas de los antiguos jesuitas de Chile.* Santiago: Ed. Ercilla. Colección de la Biblioteca Nacional; versión digitalizada del original en http://www.memoriachilena.cl).
Bartra, R. (1992). *El salvaje en el espejo.* México: Ediciones Era.
_____ (1997). *El salvaje artificial.* México: Ediciones Era.
Bataillón, M. (1976). *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas.* Barcelona: Ediciones Península.
Baumer, F. L. V. (1985). *El pensamiento europeo moderno: Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950.* México: Fondo de Cultura Económica.
Bayer, R. (1980). *Historia de la Estética.* México: Fondo de Cultura Económica.
Bengoa, J. (s.f.). Mestizaje al sur del mundo. *Mirada Global. Revista on-line desde Latinoamérica.*
_____ (1996). *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX).* Santiago: Ediciones Sur.

_____ (2004). *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile. Compilación del Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.* Santiago: Publicaciones del Bicentenario.

Bentley, R. (1999). Loving Freedom: Aristotle on Slavery and the Good Life. *Political Studies, XLVII,* 100-113.

Bernasconi, R. (2001a). Hegel at the Court of the Ashanti. En: S. Barnett, *Hegel After Derrida* (pp. 41-63). London, New York.

_____ (2001b). Who invented the concept of race? Kant's role in the enlightenment construction of race. En: R. Bernasconi, *Race* (pp. 11-36). Oxford: Blackwell Publishers.

_____ (2002). Kant as an Unfamiliar Source of Racism. En: J. Ward y T. Lott, *Philosophers on race: critical essays.* Oxford: Blackwell Publishers.

_____ (2006). Kant and Blumenbach's Polyps: A Neglected Chapter in the History of the Concept of Race. En: S. Eigen y M. Larrimore, *The German invention of race* (pp. 73-90). New York: State University of New York Press.

Bernasconi, R. y S. Cook (2003). *Race and racism in continental philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Beuchot, M. (1994). *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas.* Barcelona: Editorial Anthropos.

Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial.

Bilbao, M., Ed. (1866). *Obras completas de Francisco Bilbao.* Buenos Aires.

Bloch, M. (2001). *Apología para la historia o el oficio de historiador.* México: Fondo de Cultura Económica.

Boccara, G. (1996). Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII). *Revista de Indias, LVI*(208), 659-695.

_____ (1999). El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Americanos, LVI*(1), 65-94.

Bondt, J. d. (1658). Medici Civitatis Bataviae novae in lava ordinarii, Hitoriae naturalis & medicae Indiae Orientalis (libri sex) *Gulielmi Pisonis medici Amstelaedamensis De Indiae utriusque re naturali et medica libri quatuordecim :quorum contenta pagina sequens exhibet.* W. Piso, J. d. Bondt, G. Marggraf, G. d. Orta y L. e. D. Elzevirios. Amstelaedami, Apud Ludovicum et Danielem Elzevirios: 397-624 (según el manuscrito original).

Borges, P. (1990). *Quién era Bartolomé de Las Casas.* Madrid: Ediciones Rialp.

Bottinelli Wolleter, A. (2008). *Benjamín Vicuña Mackenna: construir un sujeto, ensayar una nación Racismo, élites e imaginario nacional en el Chile del XIX.* (Magister en Estudios Latinoamericanos) Universidad de Chile.

_____ (2009). 'El oro y la sangre que vamos a prodigar'. Benjamín Vicuña Mackenna, la ocupación de la Araucanía y la inscripción del imperativo civilizador en el discurso público chileno. En: R. Gaune y M. Lara, *Historias de racismo y discriminación en Chile* (pp. 105-122). Santiago: Uqbar Editores.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.* Barcelona: Editorial Anagrama.

_____ (2001). ¿Qué significa hablar? Madrid: Ediciones Akal.

_____ (2005). De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático. En: L. Wacquant (Coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática* (pp. 43-70.Barcelona, Editorial Gedisa.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico.* Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Bourdieu, P. y J.C Passeron (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza.* México: Fontamara.

Brading, D. (2007). Entre el Renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la patria criolla. En: M. Marzal y L. Bacigalupo, *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamerica, 1549-1773* (pp. 131-157). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bravo Lira, B. (1983). El influjo de Kant en la filosofia del derecho en Chile. *Revista de Estudios Historico-Juridicos* (8), 123-141.

_____ (1989). Los hombres del absolutismo ilustrado en Chile bajo Carlos III. Formación de una minoría ilustrada alrededor de la Administración, la Judicatura y el Ejército. En: F. C. Harriet, *Estudios sobre la época de Carlos III en el reino de Chile* (pp. 293-373). Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

Buck-Morss, S. (2013). *Hegel, Haití, e Historia Universal.* Fondo de Cultura Económica.

Buffon, G.-L. L., Comte de (1778). *Histoire naturelle générale et particulière : avec la description du Cabinet du Roy.* Paris: Impr. royale.

_____ (1785). *Historia natural: general y particular / escrita en francés por el Conde de Buffon.* Madrid: Imprenta de Don Joachin Ibarra.

_____ (1787). *Historia natural: general y particular / escrita en francés por el Conde de Buffon.* Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Cia.

_____ (1787). *Historia natural: general y particular / escrita en francés por el Conde de Buffon.* Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Cia.

_____ (1792). *Historia natural: general y particular / escrita en francés por el Conde de Buffon.* Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Cia.

_____ (1798). *Historia natural: general y particular / escrita en francés por el Conde de Buffon.* Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Cia.

Burguet Huerta, J. (2006). *Influencia lascasiana en el siglo XVI. VIII Congreso de historiadores dominicos.* Salamanca: Editorial San Esteban.

Burns, K. (2007). Desestabilizando la raza. En: M. de la Cadena, *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina.* Popayán: Envión.

Bushnell, D. (1991). La independencia de la América del Sur española. En: L. Bethell, *Historia de América* Latina, *5,* 75-123. Barcelona: Editorial Crítica.

Cadelo Buitrago, A. (2004). Hábito e ideología criolla en el semanario del Nuevo Reino de Granada. En: S. Castro-Gómez, *Pensar el siglo XIX: Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana; Instituto de Estudios Sociales y Culturales, PENSAR

Calbucura, J. (2000) Araucanía dilema ancestral. *Rocinante (en Editorial Digital Ñuke Mapu) III.*

Cambiano, G. (2000). Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery. En: M. I. Finley, *Classical Slavery*. Portland: Frank Cass Publishers.

Campillo, A. (2009). La biopolítica en España. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía Política* (48), 223-232.

_____ (2011). Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús. *Eikasia. Revista de Filosofía, V*(37).

Campillo y Cosío, J. d. (1789). *Nuevo sistema de gobierno economico para la América : con los males y daños que le causa el que hoy tiene, de los que participa copiosamente España, y remedios universales para que la primera tenga considerables ventajas, y la segunda mayores intereses.* Madrid: Impr. de Benito Cano.

Cancino T., H. (1989). El catecismo político cristiano (1810), el catecismo de los patriotas (1813) y el discurso de la revolución francesa en Chile. En: L. Zea (Coord.), *América Latina ante la Revolución Francesa.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2008). La ideología de la Independencia de Chile y el discurso de la revolución francesa. *UKU PACHA. Revista de Investigaciones Históricas*(12), 103-112.

Cañizares-Esguerra, J. (2011). *Como escrever a história do novo mundo: histórias, epistemologias e identidades no mundo atlántico do século XVIII.* São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

Caponi, G. (2010). *Buffon.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Cassirer, E. (1948). *Kant, vida y doctrina.* México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1972). *Filosofía de la Ilustración.* Madrid: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1986). *El problema del conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia modernas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Castañeda Delgado, P. (1996). *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Castilla, R. d.-A. X. (1807). *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso X, el Sabio.* Madrid: Real Academia de la Historia.

Castilla Urbano, F. (1992). *El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio americano.* México: Anthropodos, Editorial del Hombre.

Castillo Didier, M. (1962). *La esclavitud en la filosofía político-jurídica de la antigua Grecia.* (Tesis de Licenciatura de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales). Universidad de Chile.

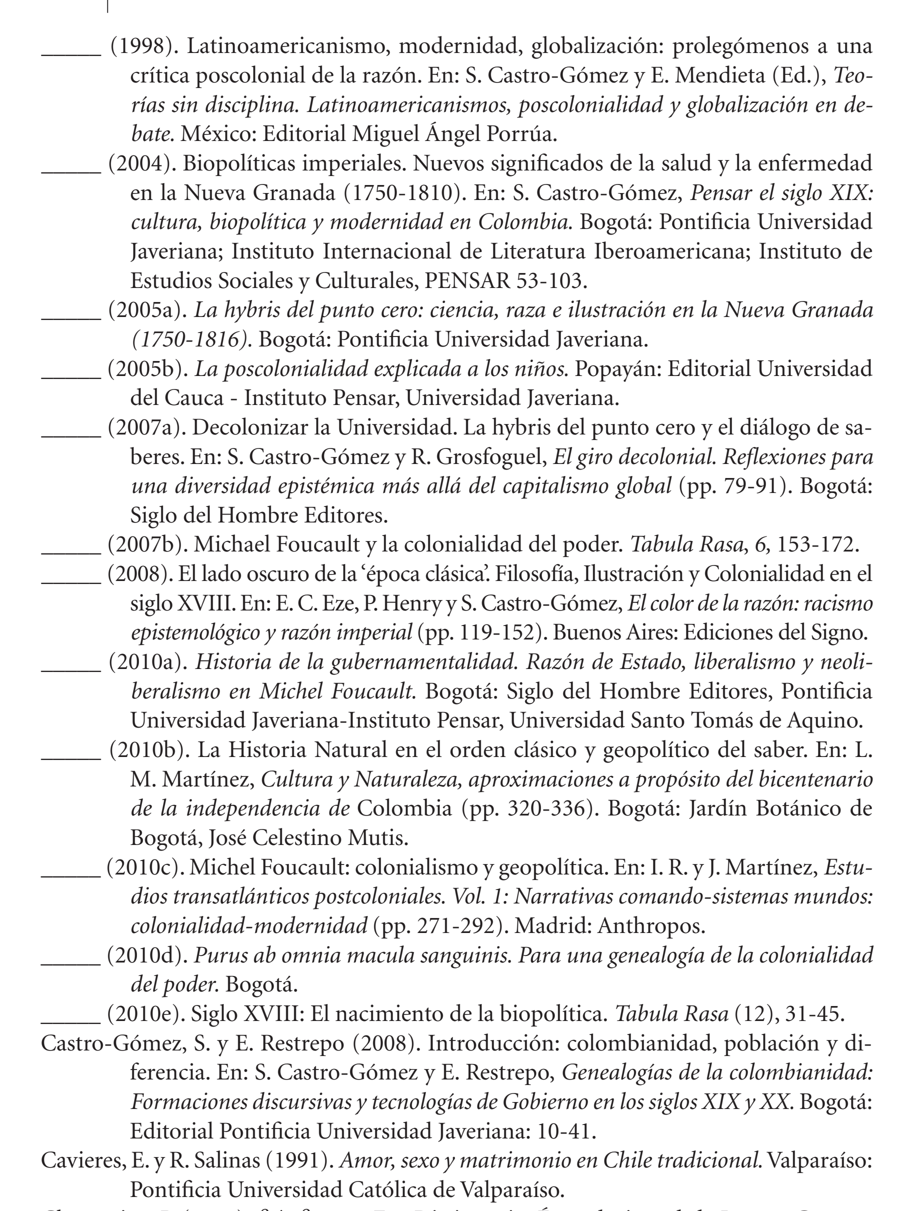
Castón Boyer, P. (1996). La sociología de Pierre Bourdieu. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas* (76), 75-98.

Castro, E. (2004a). Disciplina. En: E. Castro, *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores.*Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

_____ (2004b). Episteme. En: E. Castro, *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

_____ (2004c). Modernité/Modernidad. En: E. Castro. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana.* Barcelona: Puvill Libros.



_____ (1998). Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón. En: S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Ed.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismos, poscolonialidad y globalización en debate.* México: Editorial Miguel Ángel Porrúa.

_____ (2004). Biopolíticas imperiales. Nuevos significados de la salud y la enfermedad en la Nueva Granada (1750-1810). En: S. Castro-Gómez, *Pensar el siglo XIX: cultura, biopolítica y modernidad en Colombia.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana; Instituto de Estudios Sociales y Culturales, PENSAR 53-103.

_____ (2005a). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

_____ (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca - Instituto Pensar, Universidad Javeriana.

_____ (2007a). Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

_____ (2007b). Michael Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, *6*, 153-172.

_____ (2008). El lado oscuro de la 'época clásica'. Filosofía, Ilustración y Colonialidad en el siglo XVIII. En: E. C. Eze, P. Henry y S. Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial* (pp. 119-152). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

_____ (2010a). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Santo Tomás de Aquino.

_____ (2010b). La Historia Natural en el orden clásico y geopolítico del saber. En: L. M. Martínez, *Cultura y Naturaleza, aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de* Colombia (pp. 320-336). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.

_____ (2010c). Michel Foucault: colonialismo y geopolítica. En: I. R. y J. Martínez, *Estudios transatlánticos postcoloniales. Vol. 1: Narrativas comando-sistemas mundos: colonialidad-modernidad* (pp. 271-292). Madrid: Anthropos.

_____ (2010d). *Purus ab omnia macula sanguinis. Para una genealogía de la colonialidad del poder.* Bogotá.

_____ (2010e). Siglo XVIII: El nacimiento de la biopolítica. *Tabula Rasa* (12), 31-45.

Castro-Gómez, S. y E. Restrepo (2008). Introducción: colombianidad, población y diferencia. En: S. Castro-Gómez y E. Restrepo, *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnologías de Gobierno en los siglos XIX y XX.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana: 10-41.

Cavieres, E. y R. Salinas (1991). *Amor, sexo y matrimonio en Chile tradicional.* Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Chantraine, P. (1968). *βάρβαρος*. En: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots.* París: Klincksieck. I.

Cohen, A. A. (2006). Kant on epigenesis, monogenesis and human nature: The biological premises of anthropology. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences,* (37), 675–693.

Contreras P., F. J. (2000). La idea de igualdad en el pensamiento político de Kant. *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de Las Casas,* (9), 225-283.

Contreras Painemal, C. (2007). Koyang. Parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche-castellana. Siglos XVI-XIX. *Working Paper Series, 27.* J. Calbucura, Ñuke Mapuförlaget.

Coronil, F. (1996). Beyond occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories. *Cultural anthropology, 11*(1), 51-87.

Corvalán M., L. (1996). Catecismo Político Cristiano: ¿unidad o diversidad doctrinal? *Revista Universum* (11).

Crumley, C. (1995). Heterarchy and the Analysis of Complex Societies. *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies. Archaeological Papers of the American Anthropological Association* (6), 1-5.

Cruz, D. (1894). *Catecismo político cristiano.* Santiago de Chile: Imprenta Barcelona.

Cruz, I. (2005). Seducciones de lo íntimo, persuaciones de lo público. El lenguaje del vestido en Chile (1650-1820). En: R. Sagredo y C. Gazmuri, *Historia de la vida privada en Chile. Tomo I: El Chile tradicional, de la conquista a 1840* (pp. I: 309-354). Santiago: Aguilar Chilena de Ediciones.

Cruz-Coke, R. (1995). *Historia de la medicina chilena.* Santiago: Andrés Bello.

De la Cadena, M. (2007). Introducción. En: M. D. l Cadena, *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina.* Popayán: Envión.

De Pauw, C. (1768). *Recherches Philosophiques sur les Américains, ou Mémoires interessants, pour servir a l'Histoire de l'Espece.* Berlín: George Jacques Decker.

_____ (1769). *Recherches Philosophiques sur les Américains, ou Mémoires interessants, pour servir a l'Histoire de l'Espece.* Berlín: George Jacques Decker.

De Pedro, A. E. (1995). Retórica y significación de las imágenes naturalistas en el siglo XVIII. *Asclepio, XLVII*(2), 109-116.

De Pedro, A. E. (1999). *El diseño científico: (ss. XV-XIX).* Madrid: Ediciones AKAL.

_____ (2000). Viajes de ida y vuelta de la ciencia ilustrada y su influencia en la educación colonial americana. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana,* (2), 73-84.

_____ (2004). La prensa y la divulgación del conocimiento ilustrado en el virreinato de Nueva España en el siglo XVIII. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana,* (6), 317-323.

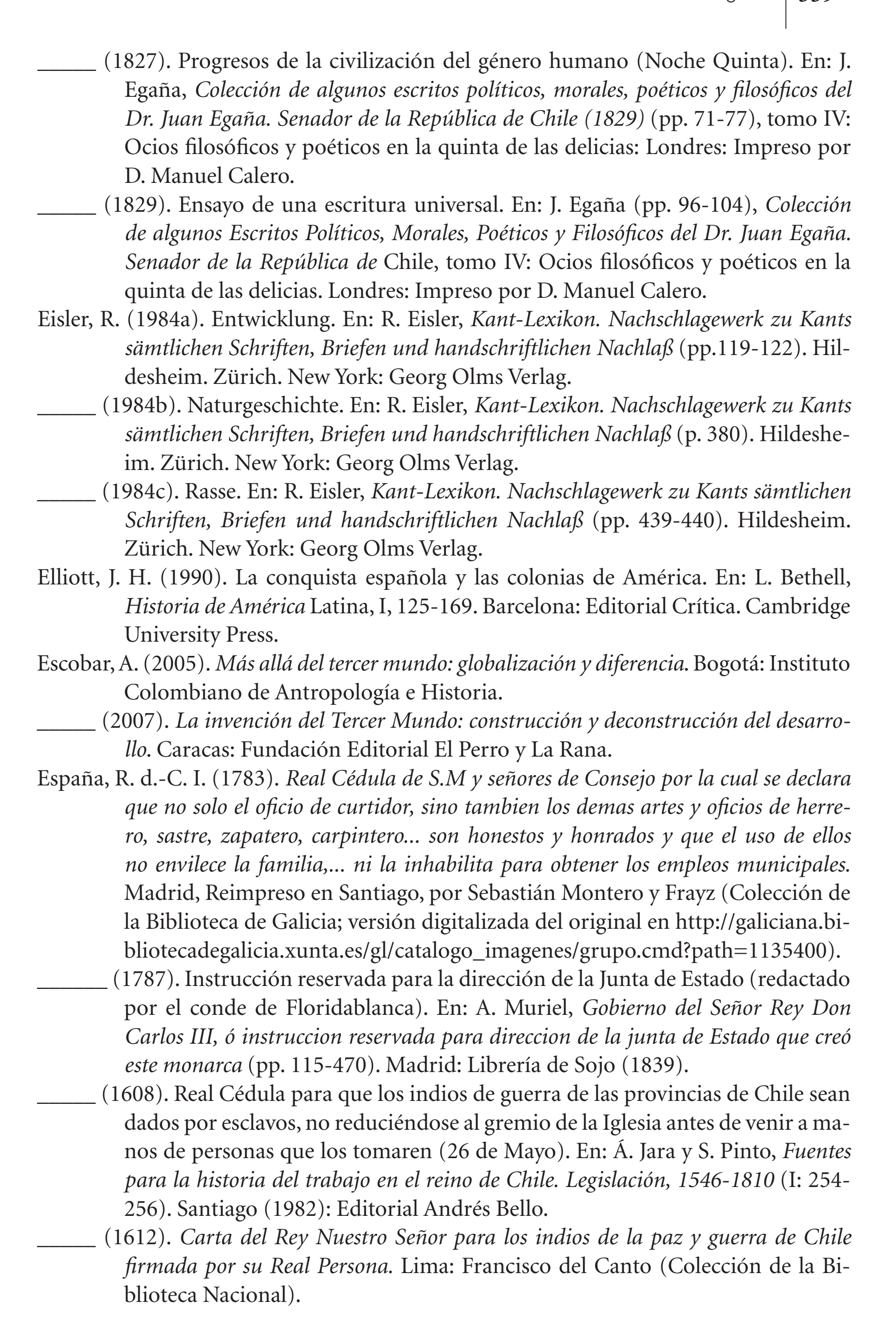
_____ (2009). El dibujo y las estrategias de la representación científica. *Co-herencia, 6*(10), 11-28.

Debesa, F. (1985). *El guerrero de la paz.* Santiago: Universitaria.

Dedieu, J. P. y C. Windler (1998). La familia: ¿una clave para entender la historia política? *Studia Histórica, Historia Moderna,* (18), 201-233.

Deleuze, G. y F. Guattari (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-textos.

Díaz Blanco, J. M. (2010). *Razón de Estado y Buen Gobierno. La guerra defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III.* Sevilla: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla.
Domingues Ribas, A. y A. C. Vitte (2009). Prolegômenos à historiografia do "Curso de Geografia Física" de Immanuel Kant (1724-1804). En: *Anais do XII EGAL –Encuentro de Geógrafos de América Latina– caminando en una América Latina en transformación* (pp. 1-15). Montevideo, Uruguay.
Domínguez Ortiz, A. (1976). *Sociedad y Estado en el siglo XVIII.* Madrid: Editorial Ariel.
Donoso, R. (1843). *El Catecismo político cristiano.* La Paz: Cámara Nacional de Gobierno.
_____ (1946). *Las ideas políticas en Chile.* México: Fondo de Cultura Económica.
Dotti, J. (1984). La recepción inicial de Kant en Argentina. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social,* (4), 191-ss.
_____ (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta.* Buenos Aires.
Dougnac Rodríguez, A. (1998). El pensamiento confuciano y el jurista Juan Egaña (1768-1836). *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos,* (20), 143-193.
Duchet, M. (1984). *Antropología e historia en el siglo de las luces: Buffon, Voltaíre, Rousseau, Helvecio, Diderot.* México: Siglo Veintiuno.
Dumont, J. (2009). *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid.* Madrid: Encuentro.
Duque, F. (2004). Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel. *Tópicos*, (12), 5-40.
_____ (2006). ¿Hacia l*a paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Madrid: Círculo de Bellas Artes.
Durkheim, E. (1983). *Historia de la Educación y la Pedagogía.* Madrid: La Piqueta.
Dussel, E. (1975). *El humanismo helénico.* Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
_____ (1992). *1492. El encubrimiento del otro: Hacia el origen del 'mito de la modernidad'.* México: Editorial Cambio XXI.
_____ (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* (pp. 41-54). Buenos Aires: CLACSO.
_____ (2001). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En: W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosfía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.* Buenos Aires: Ediciones del signo, Duke University.
_____ (2007). *Materiales para una política de la liberación.* Madrid: Plaza y Valdés Editores.
Edwards Vives, A. (1913). La constitución de 1833. *Pacífico magazine. Zig-Zag, I,* 593-604.
_____ (1928). *La fronda aristocrática en Chile.* Santiago: Edición de la Biblioteca Nacional (MC0007410) digitalizada por memoriachilena.cl.
Egaña, J. (1810). Plan de Gobierno. Confeccionado y propuesto al presidente de la excma. Junta de Gobierno, por Don Juan Egaña (Octubre de 1810). En: *Colección de historiadores y documentos relativos a la Independencia de Chile,* tomo XIX, 97-110. Santiago: Imprenta Cervantes (1911).



_____ (1827). Progresos de la civilización del género humano (Noche Quinta). En: J. Egaña, *Colección de algunos escritos políticos, morales, poéticos y filosóficos del Dr. Juan Egaña. Senador de la República de Chile (1829)* (pp. 71-77), tomo IV: Ocios filosóficos y poéticos en la quinta de las delicias: Londres: Impreso por D. Manuel Calero.

_____ (1829). Ensayo de una escritura universal. En: J. Egaña (pp. 96-104), *Colección de algunos Escritos Políticos, Morales, Poéticos y Filosóficos del Dr. Juan Egaña. Senador de la República de* Chile, tomo IV: Ocios filosóficos y poéticos en la quinta de las delicias. Londres: Impreso por D. Manuel Calero.

Eisler, R. (1984a). Entwicklung. En: R. Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß* (pp.119-122). Hildesheim. Zürich. New York: Georg Olms Verlag.

_____ (1984b). Naturgeschichte. En: R. Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß* (p. 380). Hildesheim. Zürich. New York: Georg Olms Verlag.

_____ (1984c). Rasse. En: R. Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß* (pp. 439-440). Hildesheim. Zürich. New York: Georg Olms Verlag.

Elliott, J. H. (1990). La conquista española y las colonias de América. En: L. Bethell, *Historia de América* Latina, I, 125-169. Barcelona: Editorial Crítica. Cambridge University Press.

Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

_____ (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo.* Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana.

España, R. d.-C. I. (1783). *Real Cédula de S.M y señores de Consejo por la cual se declara que no solo el oficio de curtidor, sino tambien los demas artes y oficios de herrero, sastre, zapatero, carpintero... son honestos y honrados y que el uso de ellos no envilece la familia,... ni la inhabilita para obtener los empleos municipales.* Madrid, Reimpreso en Santiago, por Sebastián Montero y Frayz (Colección de la Biblioteca de Galicia; versión digitalizada del original en http://galiciana.bibliotecadegalicia.xunta.es/gl/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1135400).

______ (1787). Instrucción reservada para la dirección de la Junta de Estado (redactado por el conde de Floridablanca). En: A. Muriel, *Gobierno del Señor Rey Don Carlos III, ó instruccion reservada para direccion de la junta de Estado que creó este monarca* (pp. 115-470). Madrid: Librería de Sojo (1839).

_____ (1608). Real Cédula para que los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos, no reduciéndose al gremio de la Iglesia antes de venir a manos de personas que los tomaren (26 de Mayo). En: Á. Jara y S. Pinto, *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile. Legislación, 1546-1810* (I: 254-256). Santiago (1982): Editorial Andrés Bello.

_____ (1612). *Carta del Rey Nuestro Señor para los indios de la paz y guerra de Chile firmada por su Real Persona.* Lima: Francisco del Canto (Colección de la Biblioteca Nacional).

Eze, E. C. (1997a). *Race and the Enlightenment.* Oxford: Blackwell Publishers.
_____ (1997b). *Race and the enlightenment: A reader.* Oxford: Wiley-Blackwell.
_____ (1998). *African Philosophy: An Anthology.* Malden: Blackwell Publishers.
_____ (1999). Philosophy and the 'Man' in the Humanities. *Topoi, 18*(1), 49-58.
_____ (2000). Hume, Race, and Human Nature. *Journal of the History of Ideas 61*(4), 691-698.
_____ (2001). El color de la razón. Las ideas de 'raza' en la antropología de Kant. En: W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento (pp.*201-251). Buenos Aires: Ediciones del signo.
_____ (2002). Answering the Question,"What Remains of Enlightenment"? *Human Studies, 25*(3), 281-288.
Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra.* México: Fondo de Cultura Económica.
_____ (1965). *Los condenados de la tierra.* México: Fondo de Cultura Económica.
Feliú Cruz, G. (1973). *La abolición de la esclavitud en Chile.* Santiago: Editorial Universitaria.
Fernández Albaladejo, P. (2001). *Los Borbones: dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII.* Madrid: Marcial Pons Historia.
Fernández de Pinedo, E., A. Gil Novales y A. Dérozier (1980). *Centralismo, ilustración y agonía del antiguo régimen (1715-1833).* Madrid: Editorial Labor.
Fernández Moreno, C. (2000). *América Latina en su literatura.* México: Siglo veintiuno.
Fernández Díaz, R. (1993). *Manual de Historia de España. Siglo XVIII.* Madrid: Editorial Historia.
Fernández Retamar, R. (1989). Algunos usos de civilización y barbarie. *Revista Mexicana de Sociología 51*(3), 291-325.
Ferrater Mora, J. (1964). Kalokagathía. En: J. F. Mora, *Diccionario de Filosofía, 1,* 1042-1043. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
Ferrer Rodríguez, P. L. (1904). *Historia general de la medicina en Chile (documentos inéditos, biografías y bibliografías):desde el descubrimiento y conquista de Chile, en 1535, hasta nuestros días.* Talca: Imprenta Talca, de J. Martín Garrido C.
Ferrone, V. y D. Roche (1998). *Diccionario histórico de la Ilustración.* Madrid: Alianza Editorial.
Figueroa Zúñiga, M. (2008). El gentilicio para los habitantes de Chile en Juan Ignacio Molina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 34*(67), 95-110.
Finley, M. (1982). *Esclavitud antigua e ideología moderna.* Barcelona: Editorial Crítica.
Fischer, M. L. (2002). Para leer la historia eclesiástica: El caso de la Histórica relación del reino de Chile (1646) del Padre Alonso de Ovalle. *Taller de Letras,* (31), 33-43.
Fontana, J. (1973). *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX.* Barcelona: Editorial Ariel.
Foucault, M. (1975). *Surveiller et Pûnir. Naissance de la Prison.* Paris: Gallimard.
_____ (2000a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
_____ (2002b). La verdad y las formas jurídicas. En: J. V. y F. Álvarez-Uría, *Obras esenciales: Michel Foucault, estrategias de poder* (II: 169-281). Barcelona: Paidos.
_____ (2002c). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

_____ (2005a). *El poder psiquiátrico. Curso en el College de France (1973-1974).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2005b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

_____ (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978).* México: Fondo de Cultura Económica.

Frey, H. (1996). La mirada de Europa y el 'otro' indoamericano. *Revista Mexicana de Sociología, 58*(2), 53-70.

Frezier, M. (1716). *Relación del viaje por el mar del sur a las costas de Chile y el Perú, durante los años 1712, 1713 i 1714.* Santiago: Imprenta Mejía (1902).

Frontaura Arana, J. M. (1892). *Noticias históricas sobre las escuelas públicas de Chile a fines de la era colonial. Su origen, número, maestros, alumnos, castigos, textos, métodos de enseñanza, e importancia que ellas tuvieron en el éxito de la revolución de la independencia.* Santiago: Imprenta Nacional.

Fuentes, J. F. (1988). Luces y sombras de la Ilustración española. Revista de Educación, 13-26.

Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 217-242). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

García Canclini, N. (2001). Redescubrimiento del sujeto, reconstrucción de la ciudadanía. *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. El sujeto, construcción y deconstrucción,* (50),105-122.

García del Pozo, R. (1988). *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo.* Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

García Martínez, A. (2004). *La construcción sociocultural del racismo. Análisis y perspectivas.* Madrid: Dykinson.

García Martínez, A. y E. Bello Reguera (2007). *La idea de 'raza' en su historia. Textos fundamentales.* Murcia: Editum, Ediciones de la Universidad de Murcia.

Gay, C. (1854). *Atlas de la historia física y política de Chile.* Paris: Imprenta de E. Thunot y C.

Gentinetta, M. A. (2010). Miradas ilustradas: cambios en las imágenes de los 'indios Patagones' de la América Austral a fines del siglo XVIII. En: *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica* (pp. 798-819). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Centro Interdisciplinario de Estudios Americanistas Gumersindo Busto; Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.

Gerbi, A. (1960). *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900.* México: Fondo de Cultura Económica.

Goicovich, F. (2006). *Relaciones de Solidaridad y Estrategia de Reproducción Social en la Familia Popular Del Chile Tradicional (1750-1863).* Madrid: CSIC-Dpto. de Publicaciones.

Goicovich, F. (2007). Entre la conquista y la consolidación fronteriza: dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del reino de Chile durante la etapa de transición (1598-1683). *Historia, 40*(II), 311-332.

Goldberg, D. T. (1993). *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning.* Malden: Blackwell Publishing Ltd.

Góngora, M. (1960). *Origen de los inquilinos de Chile central.* Santiago: Universidad de Chile.

_____ (1966). Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX). *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Económicas*, *3*(2).

_____ (1981). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX.* Santiago: Ediciones La Ciudad.

González Bueno, A. (2008). La expedición al virreinato del Perú (1777-1788-1831). Utilidad terapéutica y taxonomía botánica al servicio de la Corona. En: *Ciencia y Cultura de Rousseau a Darwin. Actas Años XV y XVI.* F. C. O. d. H. d. l. Ciencia. Canarias: Consejería de Educación, Universidades, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias. Dirección General de Ordenación e Innovación Educativa.

González Montero de Espinosa, M. (1996). Ilustración y Antropología: la catalogación del indígena americano (1). *Anales del Museo de América* (4), 55-72.

González Rodríguez, J. (1987). La libertad del indio en el 'Democrater alter' y sus fuentes. *Quinto centenario*, (13), 197-208.

Gould, S. J. (1997). *La falsa medida del hombre.* Barcelona: Crítica.

Graham, M. (2009). *Diario de su residencia en Chile (1822) y de su viaje al Brasil (1823).* United States: BiblioLife LLC.

Granja C., D. M. (2001). *El neokantismo en México. Historia de la filosofía en México.* México: Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Gransey, P. (1996). *Ideas of slavery from aristotle to augustine.* New York: Cambridge University Press.

Grosfoguel, Ramón (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-78). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

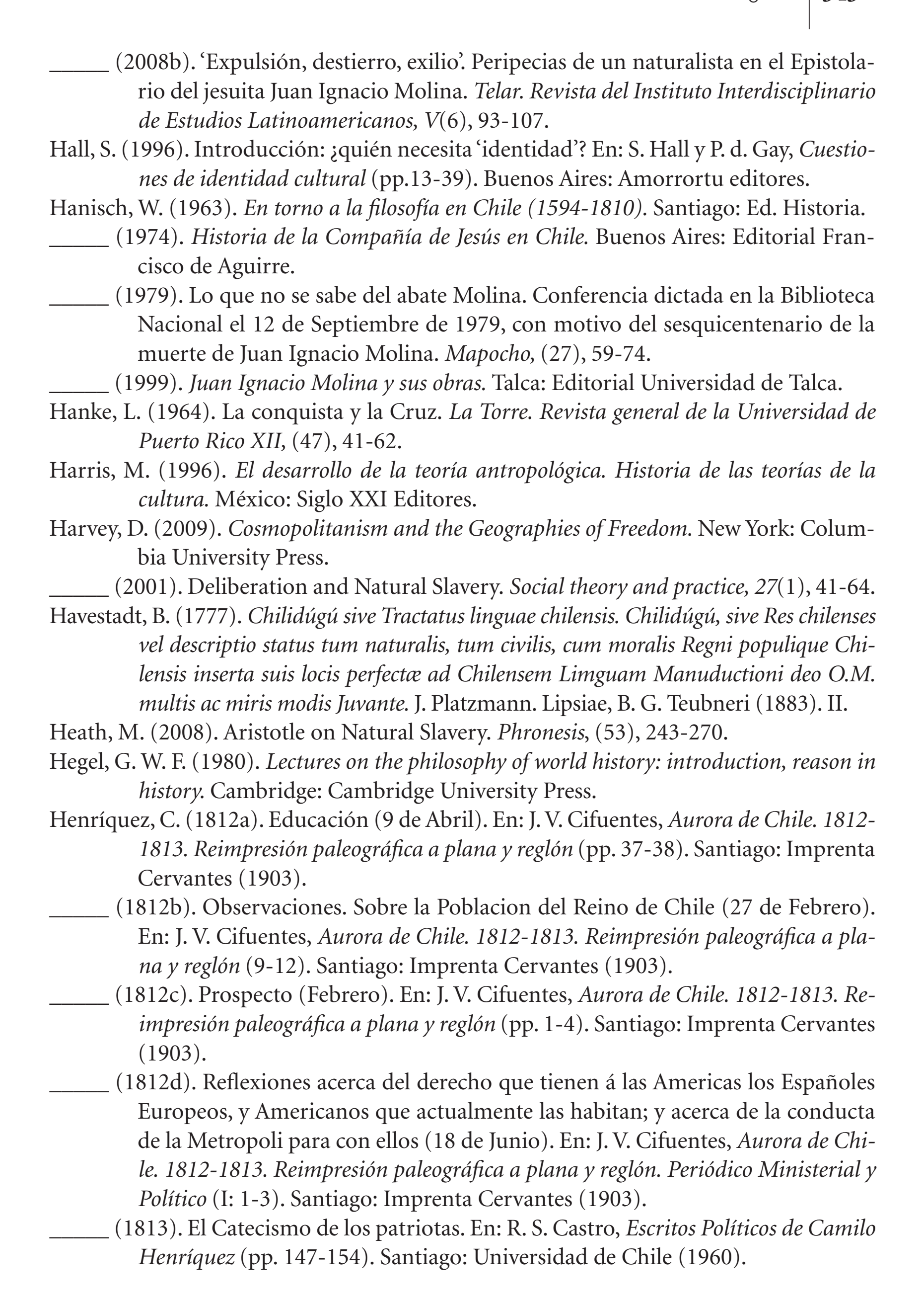
Guarda, G. (1978a). El auge fundacional. En: *Historia urbana del Reino de Chile* (pp. 70-87). Santiago: Andrés Bello.

_____ (1978b). *Historia urbana del Reino de Chile.* Santiago: Editorial Andrés Bello.

Gutiérrez, C. y F. Gutiérrez (2008). *Forjadores de la ciencia en Chile. Problemas y soluciones.* Santiago: RIL editores.

Hachim Lara, L. (2004). Sujeto y proyecto ilustrado en el Compendio de la Historia Geográfica Natural y Civil del Reyno de Chile (1776) del Abate Juan Ignacio Molina. *Kipus. Revista andina de letras,* 17, 69-81.

_____ (2008a). De la Historia moral a la Historia civil en el Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile (1787) del abate Juan Ignacio Molina. *Literatura y Lingüística*, (19), 21-37.



______ (2008b). 'Expulsión, destierro, exilio'. Peripecias de un naturalista en el Epistolario del jesuita Juan Ignacio Molina. *Telar. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, V*(6), 93-107.

Hall, S. (1996). Introducción: ¿quién necesita 'identidad'? En: S. Hall y P. d. Gay, *Cuestiones de identidad cultural* (pp.13-39). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Hanisch, W. (1963). *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810).* Santiago: Ed. Historia.

______ (1974). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile.* Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre.

______ (1979). Lo que no se sabe del abate Molina. Conferencia dictada en la Biblioteca Nacional el 12 de Septiembre de 1979, con motivo del sesquicentenario de la muerte de Juan Ignacio Molina. *Mapocho,* (27), 59-74.

______ (1999). *Juan Ignacio Molina y sus obras.* Talca: Editorial Universidad de Talca.

Hanke, L. (1964). La conquista y la Cruz. *La Torre. Revista general de la Universidad de Puerto Rico XII,* (47), 41-62.

Harris, M. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura.* México: Siglo XXI Editores.

Harvey, D. (2009). *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom.* New York: Columbia University Press.

______ (2001). Deliberation and Natural Slavery. *Social theory and practice, 27*(1), 41-64.

Havestadt, B. (1777). *Chilidúgú sive Tractatus linguae chilensis. Chilidúgú, sive Res chilenses vel descriptio status tum naturalis, tum civilis, cum moralis Regni populique Chilensis inserta suis locis perfectæ ad Chilensem Limguam Manuductioni deo O.M. multis ac miris modis Juvante.* J. Platzmann. Lipsiae, B. G. Teubneri (1883). II.

Heath, M. (2008). Aristotle on Natural Slavery. *Phronesis*, (53), 243-270.

Hegel, G. W. F. (1980). *Lectures on the philosophy of world history: introduction, reason in history.* Cambridge: Cambridge University Press.

Henríquez, C. (1812a). Educación (9 de Abril). En: J. V. Cifuentes, *Aurora de Chile. 1812-1813. Reimpresión paleográfica a plana y reglón* (pp. 37-38). Santiago: Imprenta Cervantes (1903).

______ (1812b). Observaciones. Sobre la Poblacion del Reino de Chile (27 de Febrero). En: J. V. Cifuentes, *Aurora de Chile. 1812-1813. Reimpresión paleográfica a plana y reglón* (9-12). Santiago: Imprenta Cervantes (1903).

______ (1812c). Prospecto (Febrero). En: J. V. Cifuentes, *Aurora de Chile. 1812-1813. Reimpresión paleográfica a plana y reglón* (pp. 1-4). Santiago: Imprenta Cervantes (1903).

______ (1812d). Reflexiones acerca del derecho que tienen á las Americas los Españoles Europeos, y Americanos que actualmente las habitan; y acerca de la conducta de la Metropoli para con ellos (18 de Junio). En: J. V. Cifuentes, *Aurora de Chile. 1812-1813. Reimpresión paleográfica a plana y reglón. Periódico Ministerial y Político* (I: 1-3). Santiago: Imprenta Cervantes (1903).

______ (1813). El Catecismo de los patriotas. En: R. S. Castro, *Escritos Políticos de Camilo Henríquez* (pp. 147-154). Santiago: Universidad de Chile (1960).

_____ (1815). Ensayo acerca de las causas de los sucesos desastrosos de Chile. En: R. S. Castro, *Escritos políticos de Camilo Henríquez* (pp.183-191). Santiago: Ediciones de la Univ. de Chile (1960).

Herder, J. G. v. (2000). Genio nacional y medio ambiente. En: Á. F. Bravo, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 27-52). Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Hering Torres, M. S. (2003a). La limpieza de sangre y su pugna con el pasado. *Torre de los Lujanes. Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, (50), 105-121.

_____ (2003b). Limpieza de Sangre ¿Racismo en la edad moderna? *Tiempos Modernos, 4*(9).

_____ (2007). Raza: Variables históricas. *Revista de Estudios Sociales*, (26), 16-27.

_____ (2008). Saberes médicos. Saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalos. En: M. S. Hering Torres, *Cuerpos anómalos* (pp. 101-130). Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Hernández L., J. (1944). Don Andrés del Río y el primer libro de filosofía kantiana que hubo en México. *Filosofía y Letras, 7*(15), 11-16.

Herr, R. (1962). *España y la revolución del siglo XVIII.* Madrid: Aguilar.

Hill, T. y B. Boxill (2001). Kant and Race. En: B. Boxill, *Race and racism* (pp. 448-472). New York: Oxford University Press.

Hipócrates (1828). Tratado de los Aires, Aguas y Lugares. En: F. Bonafon, *Compendio de la Doctrina de Hipócrates, o análisis razonada ded sus más principales e importantes tratados...* (pp. 167-234). Madrid: Imprenta de D. León de Amarita.

Hume, D. (1753). Of National Characters. En: C. Inc, *The Philosophical Works of David Hume* (III: 224-244). Edimburgo: Adam Black and William Tait (1826).

Huneeus, J. (1908). *Cuadro histórico de la producción intelectual de Chile.* Santiago: Biblioteca de Escritores de Chile.

Ibañez Vergara, J. (2001). *O'Higgins.* Santiago: Instituto O'Higginiano de Chile.

_____ (2010). Don Bernardo O'Higgins: apellido y legitimación. *Revista Libertador O'Higgins Edición conmemorativa del Bicentenario*, 175-197.

Illanes, M. A. (2006). *Cuerpo y sangre de la política: la construcción histórica de las visitadoras sociales, Chile, 1887-1940.* Santiago: Lom.

_____ (2010). En el nombre del pueblo, del estado y de la ciencia. En: *Historia social de la salud pública: Chile 1880/1973 (hacia una historia social del siglo XX).* Santiago: Minsal.

Immerwahr, J. (1992). Hume's Revised Racism. *Journal of the History of Ideas, 53*(3), 481-486.

INE (2010). Los Censos de población en Chile y su evolución histórica hacia el Bicentenario: retratos de nuestra identidad. Santiago: FEYSER Ltda.

Isaac, B. (2004). *The invention of racism in classical antiquity.* Nueva Jersey: Princeton University Press.

Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega.* México: Fondo de Cultura Económica.

Jalón, M. (1994). *El laboratorio de Foucault. Descifrar y ordenar.* Madrid: Anthropos.

_____ (1997). Sobre la cultura técnica impulsada por Carlos III: la Encyclopedia Metódica, como empresa ilustrada. *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, (17), 101-136.

_____ (2008). El 'orden de las ciencias' en el siglo XVI y la Plaza Universal. *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, (5), 65-82.

Jara, Á. (1971). *Guerra y sociedad en Chile: la transformación de la Guerra de Arauco y la esclavitud de los indios.* Santiago: Universitaria.

Jaucourt, L. d. (1765). Noblesse. En: D. D. y J. d'Alembert, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* Paris, ‹http://www.alembert.fr/›

Jáuregui, C. A. (2008). *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina.* Madrid: Iberoamericana Editorial.

Jiménez, G. (1992). El concepto kantiano de raza y la desvalorización del hombre americano. En: *V Centenario del Descubrimiento de América - Terceras Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales.* S.S. de Jujuy.

Jocelyn-Holt L., A. (1999). *'El peso de la noche'. Nuestra frágil fortaleza histórica.* Santiago: Planeta/Ariel (3° edición).

Johnson, C. R. (2008). *The German Discovery of the World: Renaissance Encounters With the Strange and Marvelous.* Virginia: University of Virginia Press.

Jovellanos, G. M. d. (1845). Memoria sobre la descripción del Castillo de Bellver, con notas de autor. En: F. d. P. Mellado, *Obras de Don Gaspar Melchor de Jovellanos,* 3. Madrid: Francisco de Paula Mellado. Digitalizado por Google (10 Nov 2008) desde la Universidad Complutense de Madrid.

Juan, J. and A. d. Ulloa (1826). *Noticias secretas de América: sobre el estado naval, militar, y político de los reynos del Perú y provincias de Quito, costas de Nueva Granada y Chile.* Londres: Impr. de R. Taylor.

Judy, R. (1991). Kant and the Negro. *Surfaces 1*(8).

Kant, I. (1831). *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie.* Leipzig: Nach handschriftliche Vorlesungen, hrsg. von Friedrich Christian Starke.

_____ (1990). *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de e.e. Mrongovius, fechado en 1785).* Madrid: Tecnos.

_____ (1991a). *Antropología en sentido pragmático.* Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1991b). *Kant. Antología.* Barcelona, Ediciones Península.

_____ (2004a). *Filosofía de la Historia. Qué es la Ilustración.* La Plata: Terramar Ediciones.

_____ (2004b). Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 37,* 7-47.

_____ (2009). *Crítica de la Razón Pura.* México: FCE, UAM, UNAM.

Kechiche, A. (2010). Vénus noire. France, Belgium: USA: 159 min / France: 162 min.

Kekavmenos, G. (2012) Voltaire and the 'Blacks'. The true, repugnant face of the "Enlightenment". ‹http://www.antibaro.gr/articles/theory/enlightenment.html›

Kleingeld, P. (2007). Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly, 57*(229), 573-592.

Kosel, A. C. (1997). Los sermones de Valdivia: distribución de lugares, didáctica y polémica en un testimonio del choque de dos culturas. *Anuario de Estudios Americanos 54*(1), 229-244.

Koselleck, R. (2004). *Futures past: on the semantics of historical time.* New York: Columbia University Press.
Krumpel, H. (2001). Ilustración, Romanticismo y Utopía en el siglo XIX. La recepción de la filosofía clásica alemana en el contexto intercultural de Latinoamérica. *Signos históricos*, (6), 25-91.
_____ (2009). La importancia del pensamiento filosófico de Arturo Andrés Roig para la conciencia Europea. Mediaciones filosóficas entre América Latina y Europa. En: M. Muñoz y P. Vermeren, *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia: homenaje al filósofo Arturo A. Roig.* Buenos Aires: Ediciones Colihue SRL.
Labarca, A. (1939). *Historia de la enseñanza en Chile.* Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
Lafuente, A. (1992). *Los caballeros del punto fijo: ciencia, política y aventura en la expedición geodésica hispanofrancesa al virreinato del Perú en el siglo XVIII.* Quito: Editorial Abya-Yala. ESTA OBRA ES DE LAFUENTE Y MAZUECOS, REVISAR
_____ (2000). Enlightenment in an Imperial Context: Local Science in the Late-Eighteenth-Century Hispanic World. *Osiris, 15 (Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise*), 155-173.
_____ (2002) "El espejismo de las dos culturas." 63-69. CREO QUE ESTA ES LA CITA CORRECTA: LAFUENTE, A., Y TIAGAO SARAIVA (2002). El espejismo de las dos culturas. En: Claves de la razón práctica (pp. 63-69). REVISAR
Lafuente, A. y J. Moscoso, Eds. (1999). *Georges-Louis Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
Lafuente, A. y J. L. Peset (1981). Ciencia e historia de la ciencia en la España ilustrada. pdf. *Boletín de la Real Academia de la Historia 178,* 267-300.
_____ (1982). Las academias militares y la inversión en ciencia en la España ilustrada (1750-1760). *Dynamis,* (2), 193-209.
Lafuente, A. y N. Valverde (2003). *Los mundos de la ciencia en la ilustración española.* Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología.
Lander, E., Ed. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO-.
Langue, F. (1994). Desterrar el vicio y serenar las conciencias. Mendicidad y pobreza en la Caracas del siglo XVIII. *Revista de Indias, LIV*(201).
Larrimore, M. (2006). Race, Freedom and the Fall in Steffens and Kant. En: S. Eigen y M. Larrimore, *The German invention of race* (pp.91-120). New York: State University of New York Press.
_____ (2008). Antinomies of race: diversity and destiny in Kant. *Patterns of Prejudice, 42*(4-5), 341-363.
Larroyo, F. (1949). Pensamiento y obra del idealismo crítico en México. *Filosofía y Letras, XVIII*(36), 187-205.
Las Casas, B. d. (1958). *Opúsculos, cartas y memoriales.* Madrid: RAE, Biblioteca de Autores Españoles.
_____ (1992). *Apologética historia sumaria.* Madrid: Alianza Editorial.

Lavallé, B. (2009). *Bartolomé de Las Casas, entre la espada y la cruz.* Barcelona: Editorial Ariel.

Lawrence C., W. (1959). Alonso de Ovalle's large map of Chile, 1646. *Imago Mundi, 14*, 90-95.

Lennon, O. (2009). La Educación en Chile. Desde la Colonia a la Independencia. *Diálogos educativos, 18.*

León León, M. A. (2007). Pobreza, pobres y sociedad en Chile. Desde el reformismo borbónico hasta la república conservadora (siglo XVIII-1870). *Anales del Instituto de Chile, XXVI,* 137-206.

_____ (2010). De la compulsión a la educación para el trabajo. Ocio, utilidad y productividad en el tránsito del Chile colonial al republicano (1750-1850). *Historia Crítica,* (41), 160-183.

Lepe-Carrión, P. (2008). Religión natural y religión revelada: Un indicio de Fichte en Kant. *Revista de Filosofía A Parte Rei*, (56).

_____ (2012a). Biopolítica borbónica en Chile: el discurso antropológico sobre la ociosidad y el vagabundaje. En: Díaz, M. E y C. Pescader, *Descolonizar el presente: ensayos críticos desde el sur.* General Rocca - Argentina: Publifadecs.

_____ (2012b). Civilización y barbarie. La instauración de una 'diferencia colonial' durante los debates del siglo XVI, y su encubrimiento como 'diferencia cultural'. *Andamios, Revista de investigación social, 9*(20), 63-88.

_____ (2012c). Reflexiones en torno a la instalación de la colonialidad en Chile. Evangelización, educación y reproducción de la 'diferencia colonial' en el siglo XVII. En: J. S. y otros, *Colonialidad/decolonialidad del poder/saber. Miradas desde el Sur.* Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile: 223-242.

_____ (2014). Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant. *Filosofía Unisinos, 15*(1), 67-83.

_____ (2015a). Intercultural Education in Chile: Colonial Subjectivity and Ethno-Governmental Rationality. *Sisyphus, Journal Education 3*(3), 60-87.

_____ (2015b). La idea de "raza" en Juan Ignacio Molina, en el contexto de la disputa del Nuevo Mundo y la emergencia del mito nacional. *Andamios: Revista de Investigación Social, 28,* 285-314.

Lindsay, T. (1994). Was Aristotle Racist, Sexist, and Anti-Democratic? A Review Essay. *The Review of Politics, 56*(1), 127-151.

Linneo, C. (1735). *Systema Naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species.* Leiden, Apud Theodorum Haak. Versión digitalizada de la "Biodiversity Heritage Library" (‹http://www.biodiversitylibrary.org/page/728487›).

_____ (1758). *Systema Naturae: Per Regna Tria Naturae, Secundum Classes, Ordines, Genera, Species, Cum Characteribus, Differentiis, Synonymis, Locis.* Stockholm, Salvius (décima edición). Versión digitalizada de la "Bayerische StaatsBibliothek digital" (‹http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10076014.html›).

Lira Montt, L. (1989). Caballeros chilenos en la Orden de Carlos III (1780-1830). En: F. C. Harriet, *Estudios sobre la época de Carlos III en el reino de Chile* (pp. 259-294). Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

Locke, J. (1689). Two Treatises of Government. En: I. Shapiro, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration.* (pp. 1-210). New York: Yale University Press (2003).
López, C. A. (2008). Usar a Foucault: El acto de escribir en el siglo XIX colombiano. En: S. C.-G. y E. Restrepo, *Genealogías de la Colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 254-277). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
López Pérez, J. A. (1975). La idea de *φύσι*□en Demócrito y su utilización en el Corpus Hippocraticum. *Cuadernos de filología clásica*, (8), 219-226.
Lorenzo, S. (1978). *La política de poblaciones en Chile durante el siglo XVIII.* Quillota: El Observador.
_____ (1986). Itinerario de la política de poblaciones. *Origen de las ciudades chilenas: las fundaciones del siglo XVIII* (pp. 19-42). Santiago: Andrés Bello.
_____ (1987). Concepto y funciones de las villas chilenas del siglo XVIII. *Revista Historia,* (22), 91-105.
Lott, T. L. (2002). Patriarchy and Slavery in Hobbes's Political Philosophy. En: J. K. Ward y T. L. Lott, *Philosophers on Race. Critical Essays.* (pp. 63-80). Oxford: Blackwell Publishers.
Louden, R. (2000). *Kant's impure ethics: from rational beings to human beings.* New York: Oxford University Press.
Lovejoy, A. (2007). Monboddo y Rousseau (1933). *Revista de Filosofía 63*, 171-194.
_____ (1983). La gran cadena del ser. En: *Historia de una idea.* Barcelona: Icaria Editorial.
Lynch, J. (1991). *La España del siglo XVIII.* Barcelona: Editorial Crítica.
_____ (2005). *Edad Moderna: Crisis y recuperación, 1598-1808.* Barcelona: Editorial Crítica.
Madariaga, A. (2005). *Imaginarios vascos desde Chile. La construcción de imaginarios vascos en Chile durante el siglo XX,* Suficiencia Investigadora Doctorado "La Formación del Mundo Contemporáneo"; Departamento de Historia Contemporánea UPV/EHU.
Mahner, M. y M. Bunge (2000). *Fundamentos de Biofilosofía.* México: Siglo XXI editores.
Maldonado-Torres, N. (2006). La topología del ser y la geopolítica del saber: modernidad, imperio, colonialidad. En: F. Schiwy y N. Maldonado-Torres. Introducción de Walter Mignolo, *Des-colonialidad del ser y el saber (videos indígenas y los limites coloniales de la izquierda) en Bolivia* (pp. 63-130). Buenos Aires: Ediciones del signo.
_____ (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. C.-G. y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
Manzo G., R. (2010). *Los verdaderos emblemas de la República de Chile: 1810-2010.* Ediciones Puerto del Hambre.
Mariátegui, J. C. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Caracas: Biblioteca Ayacuyo (Prólogo de Aníbal Quijano; notas, cronología y bibliografía de Elizabeth Garrels).

Marimán, J. (2000). *El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas.* Editorial Digital Ñuke Mapu.

Marks, J. (2008). Great Chain of Being. En: J. H. Moore, *Encyclopedia of Race and Racism: GR*. (II: 68-73. Florida: Macmillan reference USA.

Martínez Andrade, L. (2011). Ciencias Sociales y geopolítica del conocimiento. En: *Od socjologii ekonomicznej do socjologii wychowania.* Poznan-Polonia: material inédito, gentileza del autor.

Martínez de Urquiza, f. M. (1848). *Memoria histórica sobre la revolución de Chile: desde el cautiverio de Fernando VII, hasta 1814.* Valparaíso: Imp. Europea.

Martínez Pelaez, S. (1994). *La patria del criollo.* México: Ediciones En Marcha.

Marx, C. y F. Engels (1983). *Acerca del colonialismo: artículos y cartas/por C. Marx y F. Engels.* Moscú: Editorial Progreso.

Marzal, M. M. (1998). *Historia de la Antropología. Vol. I, Antropología Indigenista.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

Matsumori, N. (2004). *Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno: los conceptos de 'Civilización' y 'Barbarie' en el Nuevo Orden Mundial (1492-1560).* (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid.

McCarthy, T. (2005a). Ética pura e impura en Kant: las nociones de raza y desarrollo. En: M. H. y P. D. Greiff, *Razones de la justicia. Homenaje a Thomas McCarthy* (pp. 35-65). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

_____ (2005b). Filosofía política e injusticia racial: de la teoría normativa a la teoría crítica. *Estudios de Filosofía*, (31), 9-26.

Medina, J. T. (1878). *Historia de la literatura colonial de Chile, II.* Santiago: Impr. de la Libr. del Mercurio.

_____ (1897). *Nueve sermones en lengua de Chile por el P. Luis de Valdivia: reimpresos a plana y renglón del único ejemplar conocido y precedidos de una Bibliografía de la misma lengua.* Santiago: Impr. Elzeviriana.

_____ (1906). Diccionario biográfico colonial de Chile. Santiago: Impr. Elziviriana.

_____ (1959). *Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile (Segunda Serie).* Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

Mejías-López, W. (2010). La relación ideológica de Alonso de Ercilla con Francisco de Vitoria y fray Bartolomé de las Casas. *Revista iberoamericana, 61*(170), 197-217.

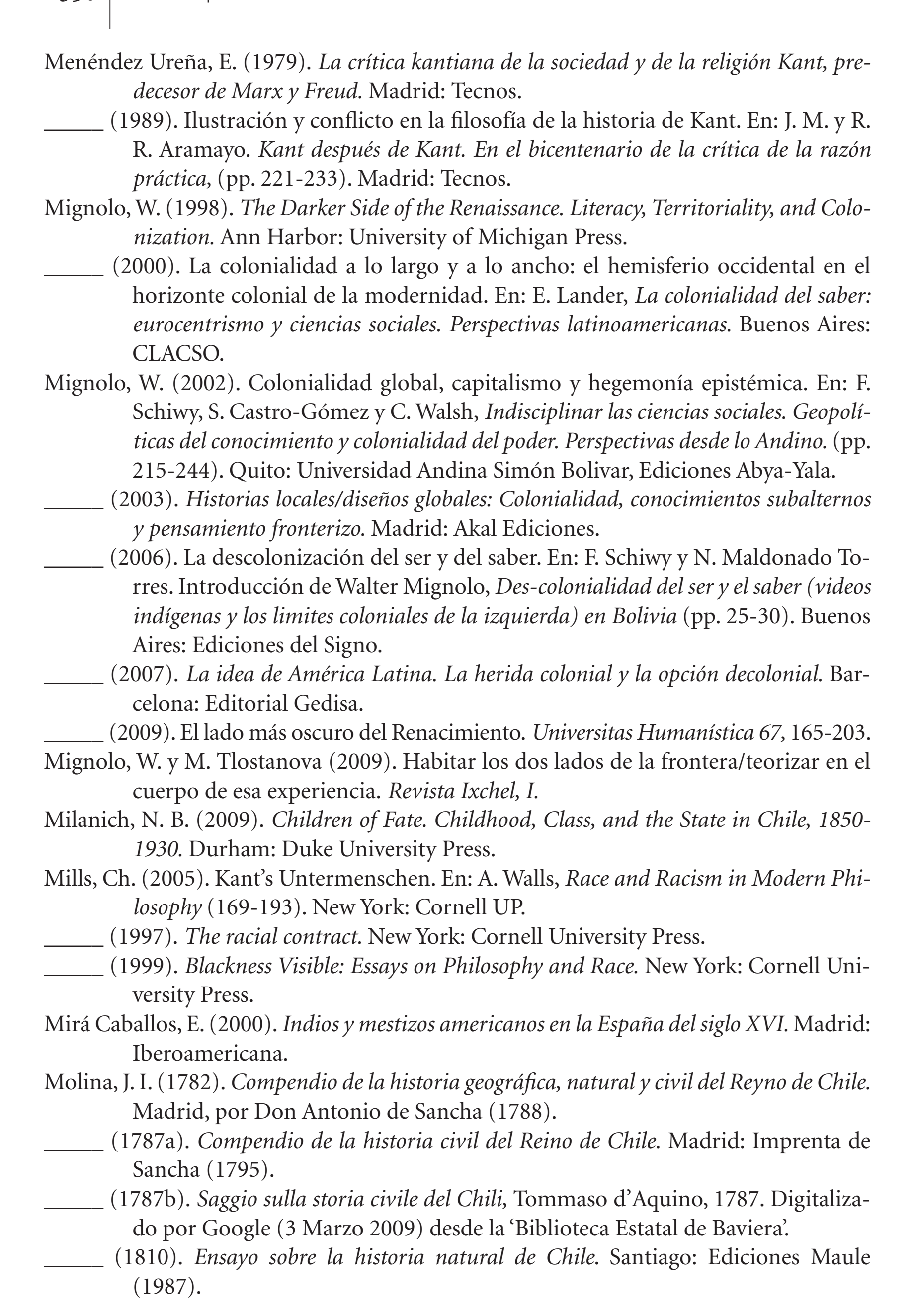
Mellafe, R. (1959). *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas.* Santiago: Universidad de Chile.

Mendieta, E. (2007). *Global Fragments. Latinoamericanisms, Globalizations, and Critical Theory.* Albany: State University of New York Press.

_____ (2010). Del cosmopolitismo imperial al cosmopolitismo dialógico: humildad, solidaridad y paciencia. En: *XV Congreso Internacional de Filosofía.* A. F. d. México: Zona de Investigación en Humanidades de Ciudad Universitaria; Ciudad de México.

_____ (s/f). Religión y racismo en Latinoamérica. http://www.stonybrook.edu/commcms/philosophy/people/faculty_pages/docs/religion_y_racismo.pdf

Menéndez Pidal, R. (1963). *El padre Las Casas: su doble personalidad.* Madrid: Espasa-Calpe.



Menéndez Ureña, E. (1979). *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión Kant, predecesor de Marx y Freud.* Madrid: Tecnos.

______ (1989). Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant. En: J. M. y R. R. Aramayo. *Kant después de Kant. En el bicentenario de la crítica de la razón práctica,* (pp. 221-233). Madrid: Tecnos.

Mignolo, W. (1998). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization.* Ann Harbor: University of Michigan Press.

______ (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, W. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En: F. Schiwy, S. Castro-Gómez y C. Walsh, *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino.* (pp. 215-244). Quito: Universidad Andina Simón Bolivar, Ediciones Abya-Yala.

______ (2003). *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal Ediciones.

______ (2006). La descolonización del ser y del saber. En: F. Schiwy y N. Maldonado Torres. Introducción de Walter Mignolo, *Des-colonialidad del ser y el saber (videos indígenas y los limites coloniales de la izquierda) en Bolivia* (pp. 25-30). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

______ (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Editorial Gedisa.

______ (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas Humanística 67,* 165-203.

Mignolo, W. y M. Tlostanova (2009). Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia. *Revista Ixchel, I.*

Milanich, N. B. (2009). *Children of Fate. Childhood, Class, and the State in Chile, 1850-1930.* Durham: Duke University Press.

Mills, Ch. (2005). Kant's Untermenschen. En: A. Walls, *Race and Racism in Modern Philosophy* (169-193). New York: Cornell UP.

______ (1997). *The racial contract.* New York: Cornell University Press.

______ (1999). *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race.* New York: Cornell University Press.

Mirá Caballos, E. (2000). *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI.* Madrid: Iberoamericana.

Molina, J. I. (1782). *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile.* Madrid, por Don Antonio de Sancha (1788).

______ (1787a). *Compendio de la historia civil del Reino de Chile.* Madrid: Imprenta de Sancha (1795).

______ (1787b). *Saggio sulla storia civile del Chili,* Tommaso d'Aquino, 1787. Digitalizado por Google (3 Marzo 2009) desde la 'Biblioteca Estatal de Baviera'.

______ (1810). *Ensayo sobre la historia natural de Chile.* Santiago: Ediciones Maule (1987).

_____ (1821). Memoria sobre la propagación sucesiva del género humano. *Anales de la Universidad de Chile,* 133, 25-35. Santiago: Imp. Del Pacífico (Año: CXXIII. Enero-Marzo, 1965).

Monreal R., P. (1996). *Antropología y pobreza urbana.* Madrid: Cyan, proyectos y producciones editoriales.

Mora Rodríguez, L. (2009). Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas desde la perspectiva del pensamiento decolonial: ¿Encubrimiento o reconocimiento del Otro? *Revista Ixchel, I.*

Morán Beltrán, L. (2002). Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlvedad. *Revista de Filosofía 3*(42), 127-142. Universidad de Zulia.

Morán III, F. (2002). Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse. En: J. K. Ward y T. L. Lott, *Philosophers on Race. Critical Essays* (pp. 125-144). Oxford: Blackwell Publishers.

Moro Abadía, O. (2006). *La perspectiva genealógica de la historia.* Santander: Universidad de Cantabria.

Moya, E. (2005a). Apriorismo, epigénesis y evolución en el transcendentalismo kantiano. *Revista de Filosofía 30*(2), 61-88.

_____ (2005b). Epigénesis y validez: El papel de la embriología en el programa transcendental de Kant. *Theoría* (53), 143-166.

Muñoz García, Á. (2007). Esclavitud: Presencia de Aristóteles en la polis colonial. *Revista de Filosofía, 55*(1): 7-33.

Navarro García, L. (1989). *América en el siglo XVIII: los primeros borbones.* Madrid: Rialp.

Niceforo, A. y O. Uribe Villegas (1959). Sobre los diferentes modos de considerar el concepto de 'civilización'. *Revista Mexicana de Sociología, 21*(2), 419-447.

Nieto Olarte, M. (2003). Historia natural y la apropiación del nuevo mundo en la ilustración española. *Bulletin de l'Institut français d'études andines, 32*(3), 417-429.

_____ (2006). *Remedios para el Imperio: historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo.* Bogotá: Universidad de Los Andes (Ediciones Uniandes). Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, CESO, Facultad de Ciencias Sociales Departamento de Historia.

_____ (2007). *Orden natural y orden social. Ciencia y política en el semanario del Nuevo Reino de Granada.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.

_____ (2008). Historia natural y política: conocimientos y representaciones de la naturaleza americana. *Catálogo Exposición.* Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango. Banco de la República.

_____ (2010). *La comprensión del Nuevo Mundo: Geografía e Historia Natural en el siglo XVI.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Nietzsche, F. W. (1996). *La genealogía de la moral.* Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2006). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Madrid: Alianza Editorial.

Noboa Viñán, P. (2005). La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. En: C. Walsh, *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 71-109). Quito: Editorial Abya-Yala.

Norman, M. (1957). *El vagabundaje en la Nueva España, siglo XVI.* México: Editorial Jus.

Núñez, A. (2010). La ciudad como sujeto: formas y procesos de su constitución moderna en Chile, siglos XVIII y XIX. *Revista de Geografía Norte Grande* (46), 45-66.

O'Gorman, E. (1986). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir.* México: Fondo de Cultura Económica.

Ortega y Gasset, J. (1998). Hegel y América. En: J. O. y Gasset, *El Espectador,* 127-147 [prólogo de José Luis Molinuevo]. Madrid: Biblioteca Edaf.

Osorio Tejeda, N. (2008). Consideraciones preliminares para el estudio del siglo XVIII en el Mundo Andino. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 34*(67), 9-27.

_____ (2009). *La Ilustración hispanoamericana: el siglo XVIII en Chile y el área andina.* Santiago: Conicyt –Programa Fondecyt– Proyecto Regular n°1060142, etapa 2008.

Ovalle, A. d. (1646). *Historica relacion del Reyno de Chile y de las missiones y ministerios que exercita en el la Compañía de Jesus.* Roma, Por Francisco Cavallo - (Colección de la Biblioteca Nacional; versión digitalizada del original en http://www.memoriachilena.cl).

Oyaneder, P. (1994). Aspectos modernos en el pensamiento de Juan Ignacio Molina. *Philosophica*, (16), 71-86.

Palacio Atard, V. (1964). *Los españoles de la Ilustración.* Madrid: Ediciones Guadarrama.

_____ (1978). *La España del siglo XVIII. El siglo de las reformas.* Madrid: UNED.

Papavero, N. y J. Llorente Bousquets, Eds. (2007). *Historia de la Biología Comparada, con Especial Referencia a la Biogeografía: del Génesis al Siglo de las Luces (Volumen I-VIII).* México: Universidad Nacional Autónoma de México (versión CD-ROM).

_____ (2008). *Principia Taxonomica: una introducción a los fundamentos lógicos, filosóficos y metodológicos de las escuelas de taxonomía (Volumen I-IX).* México: Universidad Autónoma de México (versión CD-ROM).

Parekh, B. (2000). El etnocentrismo del discurso nacionalista. En: Á. F. Bravo, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 91-122). Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Pateman, C. y C. W. Mills (2007). *Contract and Domination.* Malden: Polity.

Paterman, C. (1995). *El contrato sexual.* Barcelona: Anthropos.

Pech Salvador, C., M. Rizo García y V. Romeu Aldaya (2009). El habitus y la intersubjetividad como conceptos clave para la comprensión de las fronteras internas. Un acercamiento desde las propuestas teóricas de Bourdieu y Schutz. *Frontera Norte, 21*(41), 33-52.

Percival, M. (1999). *The Appearance of Chacarter. Physiognomy and Facial Expression in Eighteenth-Century France.* London: Maney Pub.

Pérez Zavala, C. (2005). *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso.* Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto - ICALA.

Peri Fagerström, R. (1999). *La raza negra en Chile. Una presencia negada.* Santiago: LOM Ediciones.

Peset, J. L. (1983). *Ciencia y marginación: Sobre locos, negros y criminales.* Barcelona: Crítica.

_____ (2003). Academias y ciencias en la Europa Ilustrada. *Península: Revista de Estudos Ibéricos,* 391-400.

Picón Salas, M. (1962). Pequeño tratado de la tradición. Historia desde el presente. En: *Obras Selectas* (pp. 950-965). Madrid-Caracas: Edime.

Pinto Rodríguez, J. (1988). Frontera, misiones y misioneros en Chile. La Araucanía 1600-1900. En: J. Pinto, H. Casanova, S. Uribe y M. Mathei, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900.* Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

_____ (1993). Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900). *Revista Complutense de Historia de América*, (19), 109-147.

_____ (1996). Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550 – 1900. En: J. Pinto Rodríguez, *Araucanía y Pampas. Un Mundo fronterizo en América del Sur* (pp. 11-46). Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

_____ (2003). *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche : de la inclusión a la exclusión.* Santiago: Dibam, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Pratt, M. L. (2009). *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación.* México: Fondo de Cultura Económica.

Prieto, A. (2010). Maravillas, monstruos y portentos: la naturaleza chilena en la Histórica relación del Reyno de Chile (1646), de Alonso de Ovalle. *Taller de Letras,* (47), 9-27.

Puerto Sarmiento, F. J. (2009). La ciencia en España, el modelo ilustrado de expedición científica y la expedición botánica de José Celestino Mutis. I. En: *Monografías de la Real Academia Nacional de Farmacia, XXVI,* 57-75.

Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina.* Lima: Sociedad y Política.

_____ (1989). La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En: H. Sonntag, ¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo. Caracas: Nueva Sociedad - UNESCO.

_____ (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En: H. B. (Comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Bogotá: FLACSO, Libri Mundi y Tercer Mundo Editores.

_____ (1995). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Estudios latinoamericanos, 2*(3), 3-19.

_____ (2000a). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research, VI*(2).

_____ (2000b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. L. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.

_____ (2000c). ¡Qué tal raza! *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, 6*(1),37-45.

Quijano, A. e I. Wallerstein (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales,* (134), 583-591.

RAE (1734). Nobleza. En: R. A. Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]. Compuesto por la Real Academia Española. Tomo quarto. Que contiene las letras G.H.I.J.K.L.M.N* (IV: 673,671-673,672), Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro.

_____ (1783). Albino. En: R. A. Española, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso. Segunda edición, en la qual se han colocado en los lugares correspondientes todas las voces del Suplemento, que se puso al fin de la edición del año de 1780, y se ha añadido otro nuevo suplemento de artículos correspondientes a las letras A, B y C.* (pp.45,42). Madrid: Joachín Ibarra.

_____ (1803). Mestizo. En: R. A. Española, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso.* Madrid: Viuda de Ibarra.

Rama, Á. (1998). *La ciudad letrada.* Montevideo: Arca.

Ramaglia, D. (2008). Modernidad. En: H. Biagini y Arturo A. Roig (Dir.), *Diccionario del pensamiento alternativo* (pp. 338-340). Buenos Aires, Editorial Biblos.

Ramón, A. d. (2000). *Santiago de Chile: (1541-1991). Historia de una sociedad urbana.* Santiago: Editorial Sudamericana.

Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, E. y A. Rojas (2010). *Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Ribas, R. (2005). *Testimonios de la conciencia lingüística en textos de viajeros alemanes a América en el siglo XVI.* Barcelona: Edition Reichenberger.

Rivera García, A. (1999). *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno.* Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Rojas-Mix, M. (2006). El fin del milenio y el sentido de la historia, Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina. *Universum, 1*(21), 1-8.

Ronan, C. E. y W. Hanisch, Eds. (1979). *Epistolario de Juan Ignacio Molina S. J.* Santiago: Editorial Universitaria.

Rosales, D. d. (1674). *Historia general de el Reyno de Chile: Flandes Indiano.* Valparaíso: Impr. del Mercurio (1878).

Rousseau, J. J. (1754). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* J.-M. T. (ed.).

_____ (1853). *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau, avec des notes historiques.* Paris: Chez Alexandre Houssiaux, Libraire (Colección de la Biblioteca Nacional de Francia; versión digitalizada del original en ‹http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb39019420q›.

_____ (2007). *Contrato social.* Madrid: Editorial Espasa Calpe.

Ruidrejo, A. (2010). *Ratio gubernationis jesuita. Revista Sacrilegens, 7*(1), 4-17.

_____ (2011). Gobierno de sí y poder pastoral. En torno a la Ilustración y el jesuitismo. En: *VII Jornadas Michel Foucault.* G. G. d. l. F. d. H. d. l. UNMDP. Mar del Plata: material inédito, gentileza del autor.

Ruiz Garzón, G. (2006). Fuentes bibliográficas para el estudio de la historia de la estadística y la probabilidad en la Biblioteca del Real Instituto y Observatorio de la Armada de San Fernando. En: J. Santos del Cerro y M. G. Secades, *Historia de la probabilidad y la estadística (III).* Madrid: Delta.

s/a (1599). Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu. En: *El sistema educativo de la Compañía de Jesús.* E. B. l.-c. a. c. d. E. G. Coria. Madrid (1992): Universidad Pontificia de Comillas.

s/a (1912). Los emblemas nacionales. En: *Zig-Zag. Semanario semanal.* Santiago de Chile: Empresa Zig-Zag.

Sagredo B., R. (1996). Actores políticos en los catecismos patriotas y republicanos americanos 1810-1827. *Historia Mexicana*, (45).

Said, E. W. (1990). *Orientalismo.* Madrid: Alquibla Ensayo.

Salas, M. d. (1796a). Cabildo: Tajamares del Mapocho (Sesión celebrada en Santiago, el 16 de Diciembre de 1796). En: J. R. S. E., *Escritos de Don Manuel de Salas, y documentos relativos a él y a su familia* (I: 401-421). Santiago: Imprenta Cervantes (1910).

_____ (1796b). Representación hecha al Ministerio de Hacienda Don Diego de Gardoqui por el Síndico del Real Consulado de Santiago, sobre el estado de la agricultura, industria y comercio del Reino de Chile (Santiago, 10 de Enero de 1796). *Escritos de Don Manuel de Salas, y documentos relativos a él y a su familia.* J. R. S. E. Santiago, Imprenta Cervantes (1910), I: 151-189.

_____ (1801). Discurso inaugural pronunciado con motivo de los exámenes públicos de la Academia por el alumno Don Joaquín Campino, el 29 de Abril de 1801. En: J. R. S. E., *Escritos de Don Manuel de Salas, y documentos relativos a él y a su familia* (I: 602-621). Santiago: Imprenta Cervantes (1910).

_____ (1805). Exposiciones presentadas al Consulado sobre que debe mantener e incrementar los fondos que se le asignaron en su erección y que necesita para llenar los importantes fines de su instituto (Santiago, 12 de Octubre de 1805). En: J. R. S. E., *Escritos de Don Manuel de Salas, y documentos relativos a él y a su familia* (I: 250-270). Santiago: Imprenta Cervantes (1910).

_____ (1815). Memorial dirijido al general del ejército realista Don Mariano Osorio (Juan Fernández, 14 de Febrero de 1815). En: J. R. S. E., *Escritos de Don Manuel de Salas, y documentos relativos a él y a su familia* (I: 65-68). Santiago: Imprenta Cervantes (1910).

_____ (1822). Cartas de Don Manuel de Salas: A sus hijos Santiago, Manuel José y Pedro José de Salas (Santiago, 10 de Enero de 1822). En: J. R. S. E., *Escritos de Don Manuel de Salas, y documentos relativos a él y a su familia* (III: 216-218). Santiago: Imprenta Cervantes (1914).

Salazar, G. (1989). *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX.* Santiago: Ediciones Sur. Colección Estudios Históricos.

Salazar, G. y J. Pinto (1999). *Historia Contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento.* Santiago: LOM Ediciones.
Salcedo, D. (2000). Respuesta al artículo: 'Araucanía: ¿errores ancestrales? *El Mercurio.* Santiago.
Salinas, A. (1998). El abate Molina y la ciencia de su época. *Universum,* (13), 211-226.
Salinas, R. (2005). Población, habitación e intimidad en el Chile tradicional. En: R. S. y C. Gazmuri, *Historia de la vida privada en Chile. Tomo I: El Chile tradicional, de la conquista a 1840* (I: 11-47). Santiago: Aguilar Chilena de Ediciones.
San Román, A. (1996). *Contribución de los alemanes en la conquista de Sudamérica: siglo XVI.* Buenos Aires: Ediciones Dunken.
Sánchez Madrid, N. (2006/7). La Antropología desde un punto de vista fisiológico. El despliegue del hombre como hijo de la Tierra o Idea para la historia de una encarnación en clave cosmopolita. En: *Naturaleza humana y comunidad: una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo.* C. y P. Grupo de Investigación Metafísica, ‹http://eprints.ucm.es/8683/›
______ (2007a). Kant y la expulsión del demiurgo. Estatuto y alcance de la Antropología desde un punto de vista fisiológico. *Daimon. Revista de Filosofía* (42), 157-174.
______ (2007b). La función de la epigénesis en la antropología kantiana: las condiciones de ejecución de una 'Historia Natural' del hombre. *THÉMATA. Revista de Filosofía* (39), 321-327.
Santos Herceg, J. (2010). Immanuel Kant: del Racialismo al Racismo. *Thémata. Revista de Filosofía,* (43).
Sarrailh, J. (1957). *La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII.* Madrid: Fondo de Cultura Económica.
Schlosberg, J. (2004). *La crítica posoccidental y la modernidad.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editoria Nacional, Ediciones Abya-Yala.
Segato, R. L. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación; Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales,* (3), 11-44.
Serequeberhan, T. (2001). La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana. En: W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp. 253-281). Buenos Aires: Ediciones del signo.
Shell, S. (2006). Kant's Concept of a Human Race. En: S. Eigen and M. Larrimore, *The German invention of race* (pp. 55-72). New York: State University of New York Press.
Silva Santa Cruz, M. J. (2010). Para que aprendan virtud y letras. La pedagogía de la Compañía de Jesús y el convictorio de San Francisco Javier en Chile. 1611-1767. *Revista Pensamiento Educativo, 46-47,* 247-264.
Sloan, P. R. (2001). Historia Natural, 1670-1802. En: A. Barahona, E. Suárez y S. Martínez, *Filosofía e Historia de la Biología* (pp. 49-64). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
______ (2008a). Buffon, Georges-Louis Leclerc, Comte de. En: N. Koertge, *New Dictionary of Scientific Biography* (I - Abderhalden-Byers: 431-436). Detroit: Thomson Gale.

_____ (2008b). Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Biological Species (traducido con el título "La contribución de Kant"). En: N. Papavero y J. Llorente-Bousquets, *Principia Taxonomica: una introducción a los fundamentos lógicos, filosóficos y metodológicos de las escuelas de taxonomía (Volumen I-IX)*, III. México: Universidad Autónoma de México (versión CD-ROM).

_____ (2008c). La evolución del concepto de especie biológica. La contribución de Kant. En: N. Papavero y J. Llorente-Bousquets, *Principia Taxonomica: una introducción a los fundamentos lógicos, filosóficos y metodológicos de las escuelas de taxonomía*, III. México: Universidad Autónoma de México (versión CD-ROM).

Smith, A. D. (2000). ¿Gastronomía o geología? el rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones. En: Á. F. Bravo, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (pp. 185-210). Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Soares, L. (2002). El carácter "por naturaleza" de la politicidad aristotélica. *Revista de Filosofía Areté*, *XIV*(1), 55-75.

Sobrevilla, D. (2006). *Escritos kantianos*. Lima: Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma.

Sobrino O., M. A. (2005). Recepción y transformación de la filosofía de Kant en Latinoamérica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, (32), 335-360.

Solomianski, A. (2003). *Identidades secretas: La negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología, 39*, 297-364.

_____ (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanscente.* Madrid: Akal.

Squadrito, K. (2002). Locke and the Dispossession of the American Indian. En: J. K. Ward y T. L. Lott *Philosophers on Race. Critical Essays* (pp. 101-124). Oxford: Blackwell Publishers.

Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

Subercaseaux, B. (1999). Caminos interferidos: De lo político a lo cultural. Reflexiones sobre la identidad cultural. *Estudios Públicos*, (73).

_____ (2000). *Historia del libro en Chile (alma y cuerpo)*. Santiago: LOM ediciones.

Tácito, C. C. (1995). *Historias I-II*. UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

Todorov, T. (1998). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI Editores.

_____ (2007). *Nosotros y los otros*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Trinidad Fernández, P. (1991). *La defensa de la sociedad: cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XX)*. Madrid: Alianza Editorial.

Turner, F. J. (1987). El significado de la frontera en la historia americana. *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, (7), 187-207.

Ugarte Pérez, J. (2006). Biopolítica. Un análisis de la cuestión. *Claves de razón práctica*, (166), 76-82.

Urbina Carrasco, M. X. (2005). La frontera 'de arriba' chilena, y el camino de Chiloé a Valdivia. *Temas Americanistas*, (18), 70-92.
_____ (2009). *La frontera de arriba en Chile colonial: interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginario de sus bordes geográficos, 1600-1800.* Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
Uzgalis, W. (2002). An Inconsistency not to be Excused: On Locke and Racism. En: J. K. Ward y T. L. Lott, *Philosophers on Race. Critical Essays* (pp. 81-100). Oxford: Blackwell Publishers.
Valdés, M. (2000). *A propósito de errores ancestrales y desaciertos contemporáneos: una respuesta posible a Villalobos.* Editorial Digital Ñuke Mapu.
Valdivia, L. d. (1621). *Sermón en lengua de Chile: de los mysterios de nuestra santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas, acomodadas a su capacidad.* Valladolid: Colección de la Biblioteca Nacional; versión digitalizada del original en ‹http://www.memoriachilena.cl›.
_____ (1684). *Arte y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile: con un vocabulario, y consessionario.* T. L. d. Haro. Sevilla: Colección de la Biblioteca Nacional; versión digitalizada del original en ‹http://www.memoriachilena.cl›.
Valdivieso, R. V. (1853). *Ordenanza sobre libros parroquiales.* W. L. Collection Development Department, HCL. Harvard University. Santiago: Impr. de la Sociedad.
Valenzuela Márquez, J. (2001). *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709).* Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / LOM Ediciones.
_____ (2005). Afán de prestigio y movilidad social: los espejos de la apariencia. En: R. S. y C. Gazmuri, *Historia de la vida privada en Chile. Tomo I: El Chile tradicional, de la conquista a 1840* (I: 71-93). Santiago: Aguilar Chilena de Ediciones.
_____ (2008). Distorsiones de nuestra identidad: sobre espej[ism]os culturales, acumulación protésica y olvidos etnocéntricos. En: L. C. P. (Comp.), *Historiadores chilenos frente al bicentenario* (pp. 515-519). Santiago: Comisión Bicentenario, Presidencia de la República.
Varas, J. A. E., Ed. (1870). *Recopilacion de leyes i decretos supremos concernientes al ejército, desde Abril de 1812 a Abril de 1839. 1870.* Santiago: Imprenta Nacional.
Vásquez García, F. (1995). *Foucault: la historia como crítica de la razón.* Barcelona: Montesinos.
_____ (2006). Gobernante como 'buen pastor'. Biopolítica en la cultura española del barroco a la ilustración. *TAVIRA Universidad de Cádiz,* (22), 49-69.
_____ (2009a). De la microfísica del poder a la gubernamentalidad neoliberal. Nota sobre la actualidad filosófico-política de Michel Foucault. *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, (12), 71-92.
_____ (2009b). *La invención del racismo: nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940.* Madrid: Akal Ediciones Sa.
_____ (2009c). Le 'nuevas poblaciones' della Sierra Morena come esperimento biopolitico. *Revista Iride*, (2).

Vega, M. J. (2003). *Imperios de Papel. Introducción a la crítica postcolonial.* Barcelona: Editorial Crítica.

Velásquez, D. R. d. S. y. (1656). Las meninas, o La familia de Felipe IV. Madrid: Museo del Padro (en: ‹http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/la-familia-de-felipe-iv-o-las-meninas/›): Óleo sobre lienzo (318 cm. x 276 cm.).

Viaña, J. (2008). Reconceptualizando la interculturalidad. En: D. M. y S. D. Alarcón, I*nvestigar y Transformar. Reflexiones sociocríticas para pensar la educación* (pp. 293-343). La Paz: Instituto Internacional de Integración.

Vicuña Mackenna, B. (1868). *La conquista de Arauco. Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados en su sesión de 10 de Agosto por B. Vicuña Mackenna, diputado por Valdivia.* Santiago: Imprenta del Ferrocarril.

______ (1869). *Historia crítica y social de la ciudad de Santiago : desde su fundación hasta nuestros días (1541-1868).* Valparaíso: Impr. del Mercurio.

Vicuña Urrutia, M. (1996). *El parís americano. La oligarquía chilena como actor urbano en el siglo XIX.* Santiago: Universidad Finis Terrae.

______ (2001). *La belle époque chilena: alta sociedad y mujeres de élite en el cambio de siglo.* Santiago: Editorial Sudamericana.

Vidal, J. J. y E. Martinez Ruiz (2001). *Política interior y exterior de los Borbones.* Madrid: Ediciones Istmo.

Vilanova, N. (2009). Desterritorialización. En: M. Szurmuk y R. Mckee Irgwin, *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos* (pp. 78-82). México: Siglo XXI Editores.

Villalobos, S. (2000a). Araucanía: errores ancestrales. *El Mercurio*: A2.

______ (2000b). Caminos ancestrales. *El Mercurio.* Santiago.

______ (2006). *Origen y ascenso de la burguesía chilena.* Santiago: Editorial Universitaria.

Villarreal, J. d. (1752). Informe hecho al Rei nuestro señor don Fernando el VI por Joaquín de Villarreal, sobre conducir i reducir a la debida obediencia los indios del Reino de Chile. En: *Colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional,* 10: 211-287. Santiago: Impr. del Ferrocarril (1876).

Villaseñor y Sánchez, J. A. d. (2005). *Theatro americano: Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones.* México: UNAM.

Viqueira, J. P. (1987). ¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces. México: Fondo de Cultura Económica.

Vitoria, F. d. (1923). *Relecciones de Indios y el derecho de la guerra.* Madrid: Espasa Calpe, S.A.

Vives, J. L. (1781). *Tratado del socorro de los pobres.* Valencia: Imprenta de Benito Monfort.

VOX (1991). Diccionario Ilustrado Latino-Español, Español-Latino. Barcelona: Bibliograf.

VV.AA. (1989). *Actas del Congreso Internacional sobre 'Carlos III y la Ilustración'.* Madrid: Ministerio de Cultura.

VV.AA. (1990). *Actas: Coloquio Internacional Carlos III y su siglo.* Madrid: Universidad Complutense, Departamento de Historia Moderna.

Wachtel, N. (1971). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Madrid: Alianza Editorial.
Waldman Mitnick, G. (2004). Chile: indígenas y mestizos negados. *Política y Cultura*, (21), 97-110.
Wallerstein, I. (1989). *El capitalismo histórico.* Madrid: Siglo XXI Editores.
Wallerstein, I. y É. Balibar (1991). *Raza, nación y clase.* Madrid: IEPALA Textos.
Ward, B. (1787). *Proyecto económico: en que se proponen varias providencias dirigidas á promover los intereses de España.* Madrid: Por D. Joaquín, Impresor de Cámara de S.M.
Ward, J. K. (2002). Ethnos in the Politics: Aristotle and Race. En: Tommy L. Lott y Julie K. Ward (Ed.), *Philosophers on Race. Critical Essays* (pp. 14-37). Oxford: Blackwell Publishers.
Webb, D., Ed. (1795). *Selections from Mr. Pauw, with additions by Daniel Webb.* London: R. Cruttwell.
Wiedemann, T. (1989). *Greek and Roman Slavery.* New York: Routledge.
Winthrop, D. (2008). Aristotle's Politics, Book I: A Reconsideration. *Perspectives on Political Science, 37*(4), 189-199.
Zabala Cepeda, J. M. (2008). *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia.* Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.
Zammito, J. H. (1992). *The Genesis of Kant's 'Critique of Judgment'.* Chicago: University of Chicago Press.
_____ (2002). *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology.* Chicago: University of Chicago Press.
_____ (2006). Policing Polygeneticism in Germany, 1775: (Kames,) Kant, and Blumenbach. En: S. Eigen y M. Larrimore, *The German invention of race* (pp. 35-54). New York: State University of New York Press:
Zapater, H. (1992). *Búsqueda de la paz en la guerra arauco: Padre Luis de Valdivia.* Santiago: Editorial Andrés Bello.
_____ (1994). Análisis semántico de vocabularios y confesionarios del Padre Luis de Valdivia. En: Y. Kuramochi, *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales: simposio. XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas,* (5: 209-224.). México: Editorial Abya-Yala.